الْعَذْبُ النَّمِيْر
شرحُ مُخْتَصَرِ التَّحْرِيْر
فِي عِلْمِ أُصُولِ الفِقْه

(فَرْدٌ ، عَذْبٌ ، سَهْلٌ ، مُحرَّر)

وعلى طريقة أهل السنة والجماعة

شرح : أبي عبد الله محمود بن محمد

غفر الله له ولوالديه والمؤمنين

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله ، وصلى الله وسلم وبارك الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد

فمعلوم أن مختصر التحرير من أوسع كتب الأصول ، وأصعبها ألفاظا ، وأكثرها وأشملها مسائل ؛ فأحببت تسهيل صعابه بإيضاح ألفاظه و تيسير مسائله بعبارت عذبة ، مُحرّرة ، وجيزة كافية شافية - إن شاء الله - لفهم المراد ، وما كان من أبواب خادمة لهذا الفن من منطق وأصول حديث و نحوهما فتؤخذ من مَظانّها .

والله من وراء القصد ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وأسأله القبول ، والنفع في الدارين ؛ إنه جواد كريم شكور حليم .

وقبل أن نُحلّق في سماء هذا الفنّ العظيم لا بُدّ من معرفة مبادئه ، ومبادئ العلوم لا يليق بطالب علم ألا يعرفها قبل دراسة العلم الذي يريد تعلّمه ؛ فإنها تصوّر لك العلم تصورا يمكنك من دراسته وإلّا غَاب عنك كثير من جوانبه ؛ فمبادئ العلوم بمنزلة الجناح حتى لا تسقط أو طوق النجاة حتى لا تغرق ؛ فإن تشعَّبت بك المسائل فراجعها تهتدِ بإذن الله فلا تشرُد وتتبصّرْ بفضل الله فلا تتشتَّتْ .

ومبادئ العلوم نظمها محمد بن على الصبان فقال :

إنَّ مَبـــــادِئ كُلِّ فَنٍّ عَشَـــــرَه ... الحَـدُّ وَالموضـُـوعُ ثُمَّ الثَّمَرَه
وَنِسْـــــبَةٌ وَفَضْـــلُهُ وَالوَاضِعْ ... وَالإسْمُ الِاسْتِمْدَادُ حُكْمُ الشَّارِعْ
مَسَائِلٌ والبَعْضُ بِالبَعْضِ اكْتَفَى ... وَمَنْ دَرَى الجَمِيعَ حَازَ الشَّرَفَا

1) أولا حدُّه :

أي تعريفه فهو علم بأصول يتوصل بها إلي أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد أو المستدل .

فأصول الفقه موضوعه الأدلة الإجمالية كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والظاهر والنص وهذا حتى يعرف كيفية استخراج الحكم من الدليل على وجه سليم ؛ فالفقيه ينظر نظرا خاصا في دليل خاص جزئي بمسألة جزئية ليعرف حكمها كحكم الوضوء وحكم صلاة الجماعة وحكم طواف الإفاضة وهكذا المسائل الجزئية نفسها ، وأما الأصولي فينظر في الدليل الإجمالي الذي يندرج تحته جزئيات لا حصر لها كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين إلي غير ذلك من أبواب أصول الفقه ؛ فالأصولي يبحث في الوجوب والاستحباب والتحريم أعني الأحكام الإجمالية ذاتها وكيف تستفاد وتفهم من النصوص ، وأما الفقيه فيبحث في الواجب نفسه والمحرم نفسه فيبحث في المسائل التفصيلية ؛ فعلى سبيل المثال قال الله سبحانه " وأقيموا الصلاة " فقال الأصولي للفقيه استقرأنا نصوص الكتاب والسنة

فوجدنا الأمر يفيد الوجوب فيأتي دور الفقيه ويرتب على هذه القاعدة حكما خاصا وهو هنا في الصلاة بأنها واجبة وهكذا سائر الأحكام.

فالإيجاب فعل الله وصفة من صفاته سبحانه فهو الحكَم وإليه الحُكْم الكوني والشرعي فلا يوجب ولا يحرم غيره ، والوجوب صفة للحكم ، والواجب صفة لفعل المكلف فالله أوجب الصلاة إيجابا فوجبت عليه وجوبا فهي واجبة ، ومبحث الأصولي في حقيقة الوجوب والإيجاب وكيف يفهم من النصوص وهكذا التحريم والاستحباب والكراهة والإباحة ، ومبحث الفقيه في الواجب والمحرم والمستحب والمكروه والمحرم والمباح ذاته.

2) موضوعه : أدلة الفقه الإجمالية وكيفية فهمها واستنباط الأحكام الشرعية منها على وجهها الصحيح كمعرفة العام ومقتضاه ، والتخصيص ومقتضاه ، وكذلك المطلق والمقيد ، وغير ذلك من الأبواب الآتية إن شاء الله تعالى .

3) ثمرته : معرفة أحكام الله تعالى والعمل بها ، وحسن الفهم لأدلة الشرع واستنباط الأحكام منها على وجه سليم ، فتحفظ الشريعة من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين ؛ ويُعرف الراجح من المرجوح ، غير أنه أساس لا يستغني عنه في تفسير القرآن الكريم بل لفهم كافة العلوم ؛ فلا تختص الحاجة إلي هذا العلم بعلم الفقه بل أصول الفقه أصول لكافة علوم الشريعة ، ولا بد للطالب من التضلع فيها والتوسع ما بلغه جهده.

4) نسبته لغيره من العلوم : هو أحد علوم الآلة والوسائل التي يتوصل بها لفهم مراد الله ورسوله عليه الصلاة والسلام ، وهو بمنزلة علم مصطلح الحديث روايةً لعلم الحديث درايةً، فعلم أصول الفقه لا غنى عنه لمعرفة مراد الله ورسوله من الأحكام ، كما أن علم التصحيح والتضعيف لا غنى عنه لمعرفة صحيح الحديث من ضعيفه.

ونسبة علم أصول الفقه لغيره من العلوم التباين؛ فهو عِلمٌ برأسه له أصوله وقواعده ، وإن اشترك معه علوم أخرى خادمة كالنحو والصرف والبلاغة وأصول الحديث والمنطق ، لكن علم أصول الفقه بذاته علم مستقل يُبحث فيه الأمر والنهي وألفاظهما التي يفهمان منها ، وكذلك يبحث فيه دلالات الألفاظ ، وأقسام الأحكام التعبدية والوضعية وشروط التكليف ، ومصادر التشريع المتفق عليها والمختلف فيها ، وغير ذلك ، وسيأتيك في هذا الكتاب شرح جميع هذه الأبواب مما يتعلق بعلم أصول الفقه إن شاء الله تعالى .

5) فضله : كفى به شرفا أن فهم دين الله -سبحانه جل وعلا- متوقف عليه .

قال القرافي في شرح المحصول " قد أجمع قوم من الفقهاء الجهال على ذمّه، واهتضامه، وتحقيره في نفوس الطلبة، بسبب جهلهم به، ويقولون: إنما يتعلم للرياء، والسُّمعة، والتغالب، والجدال، لا لقصد صحيح، بل للمضاربة والمغالبة، وما علموا أنه لولا أصول الفقه لم يثبت

من الشريعة قليل ولا كثير، فإن كل حكم شرعى لا بُدَّ له من سبب موضوع، ودليل يدل عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا أصول الفقه ألغينا الأدلة، فلا يبقى لنا حكم ولا سبب، فإن إثبات الشرع بغير أدلته، وقواعدها بمجرد الهوى خلاف الإجماع، ولعلهم لا يعبئون بالإجماع، فإنه من جملة أصول الفقه، أو ما علموا أنه أول مراتب المجتهدين، فلو عَدِمه مجتهد لم يكن مجتهدا قطعا ... فأفضل ما اكتسبه الإنسان علْم يسعد به في عاجل معاشه، وآجل معاده، ومن أفضل ذلك علم أصول الفقه؛ لاشتماله على المعقول والمنقول، فهو جامع أشتات الفضائل، والواسطة في تحصيل لُباب الرسائل، ليس هو من العلوم التي هي رواية صرفة لا حَظَّ لشرف النفوس فيه، ولا من المعقول الصرف الذي لم يَحُضَّ الشرع على معانيه، بل جمع بين الشرفَين، واستولى على الطرفين، يحتاج فيه إلى الرواية والدراية، ويجتمع فيه معاقد النظر، ومسالك العبر، من جهله من الفقهاء فتحصيله أجاج، ومن سُلِبَ ضوابطه عُدم عند دعاويه الحِجَاج، فهو جدير بأن ينافس فيه" **انتهى** .

وقال الغزالي في المستصفى " إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون : الحديث واللغة وأصول الفقه " **انتهى** .

وقال الشوكاني في إرشاد الفحول " أن يكون عالما بعلم أصول الفقه ، لاشتماله على (ما تمس) الحاجة إليه ، وعليه أن يطول الباع فيه ، ويطلع على مختصراته ، ومطولاته ، بما تبلغ إليه طاقته ، فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد ، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه ، وعليه أيضا أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرا يوصله إلى ما هو الحق فيها ، فإنه إذا فعل ذاك تمكن من ردّ الفروع إلى أصولها ، بأيسر عمل ، وإذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد، وخبط فيه وخلط" **انتهى**.

6) واضعه : أول من ألف فيه كتابا مستقلا هو الإمام الشافعي رحمه الله ، وإن كانت قواعده معلومة سليقة لدى أفصح الخلق -صلى الله عليه وسلم- وكذلك أصحابه -رضي الله عنهم- ، لكن الشافعي أول من جمعه في مصنف .

قال صاحب المراقي :

أوّل من ألّفه في الكتبِ ... محمدُ بن شافعِ المطلبيْ

وغيرُه كان له سليقه ... مثل الذي للعرب من خليقه

قال الشيخ الأمين في نشر البنود " يعني :أن أول من ألف علم الأصول في الكتب الإمام الشافعي وهو محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع المطلبي، ألف فيه كتاب الرسالة الذي أرسل به إلى ابن مهدي ، وغيره كان له سليقة يعني :أن غير الشافعي من المجتهدين كالصحابة فمن بعدهم كان معرفة علم الأصول سليقة له، أي مركوزًا في طبيعته كما كان علم

العربية من نحو وتصريف وبيان خليقة أي مركوزًا في طبائع العرب فطرة فطرهم الله عليها، والألقاب كاسم المبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغير ذلك اصطلاحات وضعها أئمة النحو، وكذلك وضع أئمة الأصول الذين صنفوا فيه اسم المنطوق والمفهوم والفحوى، والمخالفة والعام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك" **انتهى بتصرف**.

7) اسمه : أصول الفقه ، وعلم الأصول على أنه عَلَمٌ عليه بالغلبة ، وأصول الشريعة ؛ لأنها ليست أصولا للفقه فقط بل لكافة العلوم .

8) استمداده : من الكتاب والسنة ولسان العرب .

9) حكمه : فرض عين على المجتهد وعلى كل من تصدر للكلام في دين الله سبحانه وتعالى .

10) مسائله : كثيرة مثل الأمر والنهي وكيفية استفادتهما من الأدلة على وجهها ، ومثل العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والنص والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم ، وهي ما نسميه بمباحث دلالات الألفاظ ، وكذلك الناسخ والمنسوخ ومصادر التشريع المتفق عليها والمختلف فيها ، والتعارض والتعادل ، والتكليف والأحكام التعبدية التكليفية والوضعية وغير ذلك، وسيأتيك شرح جميعها إن شاء الله تعالى .

- **مقدمة في تعريف أصول الفقه ، وتعريف الفقه في اللغة وفي الشرع :**

تعريف علم أصول الفقه :

- **في اللغة :** الأصول جمع أصل و هو في اللغة ما يُبنَى عليه غيرُه كأساس الجدار أصلُه الذي بُنِي عليه.

ويشمل بهذا المعني الأصل الحسّي كالجدار ، والمعنوي كقواعد العلم ، والفقه من المعنوي.

- **واصطلاحا** يأتي بمعنى **الدليل** كالأصل في وجوب الصلاة الكتاب والسنة والإجماع أي الدليل عليها ، ويأتي بمعنى **الرجحان** كقولنا : الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز ، ويأتي بمعنى **القاعدة المستمرة** كأن نقول أن أكل الميتة على خلاف الأصل للمضطرّ والمراد :على خلاف أصل التحريم المستقرّ إلا في الضرورة بضوابطها ، ويأتي بمعنى **المَقيس عليه** في باب القياس ، ويأتي بمعنى **الأمر المستصحب** كالأصل براءة الذمة والأصل في الأشياء الإباحة .

- **والفقه في اللغة** الفهم مطلقا سواء كان المفهوم ظاهراً أو خفياً ، دقيقاً أو جليّاً، ودليل ذلك عموم قوله تعالى " واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي"؛ فكلمة "قولي" نكرة مضافة وهي من صيغ العموم فتعم كما سيأتي في باب العام - إن شاء الله تعالي - ، وكذلك قوله تعالى " فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا" فكلمة حديثا نكرة في سياق النفي فتعمّ ، وكذلك قول قوم شعيب "ما نفقه كثيرا مما تقول" وما الموصولية تعمّ ، ويُقال فَقُه بضم العين أي صار الفقه له سجيّة وملَكة وطبيعة، ويقال فقَه بفتح العين أي سبَق ، وفقِه بكسر عينه كفهِم.

- **والفقه اصطلاحا عرَّفه في الجمع بأنه (العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية)** وفيه قال السيوطي في الكوكب الساطع "

والفقهُ علمُ حكمِ شرعٍ عملي : مُكتسَبٍ من طرقٍ لم تُجمَل

وسنناقش هذا التعريف ثم نُبيّن التعريف الصحيح إن شاء الله.

- **فأمَّا العِلْمُ** فإدراك المعاني مُطلقاً ويقسمه المناطقة إلي إدراك تصوُّر وإدراك تصديق ، وكل منهما قد يكون نظرياً أو بمعني آخر ظنِّيّاً وهو ما يحتاج إلي تفكُّر واستدلال ، وقد يكون ضروريّاً أو بمعني آخر قطعيّاً وهو ما لا يحتاج الي استدلال ، وإدراك التصور هو إدراك المفردات أو إدراك الشيء بلا حكم عليه ، وهو دور الأصولي الذي يبحث في تصورالمسائل عموما لا في مسألة بعينها، وأما إدراك التصديق فهو إدراك الشيء مع الحكم عليه نفياً أو إثباتاً وهو مَبحثُ الفقيه.

فالعلم يشمل الضروريَّ القطعيَّ والنظريَّ الظنيَّ وفي هذا ردٌّ على من عرَّف الفقه بأنه المعرفة ؛ وهذا بناء على اعتقادهم أن العلم هو الإدراك الجازم المطابق للواقع وهو تعريف

مغلوط لأنهم ما قالوا هذا إلا لأن الفقه عندهم كله ظني لا قطعي مجزوم به ، وهذا ظاهر البطلان؛ بل الفقه أكثره قطعي ؛ لأن أكثر المسائل الفقهية العملية مما يحتاج إليه الناس قطعيّ ثابت بالنصّ أو الإجماع وهذا واضح، غير أن المسائل المعلومة من الدين بالضرورة كثير منها فقهي عملي ؛ ولهذا وغيره مما سيأتي في موضعه إن شاء الله نُعرّف الفقه بأنه العلم لا المعرفة.

- **وأما الأحكام** فجمع حكم وهو إسناد أمر لآخر إيجابا أو سلبا ، ولما احتمل ان يكون هذا الاسناد لغوياً أو عقلياً أو حسياً أو تجريبياً أو شرعياً خصّصْناه بالشرعي فقلنا الفقه العلم بالأحكام الشرعية وهو اسم نسبة أي الأحكام المأخوذة والمستفادة من الشرع.
- ولما كانت الأحكام الشرعية قسمين علمية اعتقادية وعملية أخرج الأصوليون العلمية بقولهم الأحكام الشرعية العملية وقصدوا بذلك أعمال الجوارح وما كان متعلقا بأعمال القلوب كالنية ونحوها حتى لا يعترض عليهم بأن النية من الأحكام الفقهية وهي قلبية علمية.
- **وقولهم المكتسب** قصدوا به الظنيات النظرية التي تحتاج إلي نظر و استدلال احترازا عن الأحكام الفقهية الضرورية ، وكذلك احترازا عن علم الله فلا يوصف بكونه نظريا ولا ضروريا ، وعلم الملائكة ، وعلم النبي - صلى الله عليه وسلم - فإنه غير مكتسب إن هو إلا وحي يوحي لكن نقيّد ذلك بما لم يجتهد فيه وأقره الله عليه كما سيأتي في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

والاحتراز عن هذا كله لا إشكال فيه وأما إخراج المعلوم بالضرورة كالتوحيد وأركان الإسلام وغيرها من مسمى الفقه الذي اصطلح عليه الأصوليون فهذا غير صحيح ! بل هي أساس الفقه وأساس كل عمل ، غير أن هذا المعلوم من الدين بالضرورة كان كسبياً في أول الإسلام ولم يَصِر ضرورياً إلا بعد اشتهار الإسلام فإذا قلتم أن الضروري ليس من الفقه لخرج الفقه كله لأن هذا الضروري هو الكسبي أي كان كسبيّاً غير أن الصروري والظني يختلف باختلاف البقاع واختلاف الأشخاص فقد يكون الضروري كسبياً والكسبي ضرورياً ؛ فإخراج الضروري هو في الحقيقة إخراج للكسبي أيضا فتكونون بهذا القول قد أخرجتم الفقه كله عن مُسمَّاه !

لهذا فالتعريف الصحيح للفقه الخالي من المؤاخذات والمعارضات ((العلم بالأحكام العملية - وما يتعلق بها من الأعمال القلبية - بأدلتها التفصيلية ، بالفعل أو بالقوة القريبة))

وزدنا بالفعل أو القوة القريبة ردّاً على قول القائل لو كان العلم الضروري فقها فلماذا لا يُسمّى المقلد فقيها لا سيما أنكم حذفتم المكتسب من التعريف لإدخال الضروري ، والجواب ما سبق أن الضروريّ والكسبيّ كلاهما فقه ولا يشترط الاكتساب حتي تسمي فقها إلا أن المقلد نصفه بما وصفه به الرسول - صلى الله عليه وسلم - (رُبّ حامل فقه ليس بفقيه ورُبّ حامل فقه لمن

هو أفقه منه) فما يحمله فهو فقه ولو لم يستنبط ولم يعلم إلا الضروري لكن هو نفسه ليس فقيها ، فالاكتساب وصف للفقيه لا للفقه.

وقولنا بالفعل أو بالقوة القريبة أي سواء كان الفقيه مستحضرا للمسألة بالفعل أو كانت عنه غائبة لكن معه أدوات الاجتهاد التي يستطيع بها الوصول للحكم ، وليس المقلد كذلك.

- **وقولنا في تعريف الفقه " بالأدلة التفصيلية "** احتراز عن أصول الفقه الذي موضوعه أدلة الفقه الإجمالية كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والظاهر والنص وهذا حتى يعرف كيفية استخراج الحكم من الدليل على وجه سليم ؛ فالفقيه يَنظرُ نظراً خاصّاً في دليل خاص جزئي بمسألة جزئية ليعرف حكمها كحكم الوضوء وحكم صلاة الجماعة وحكم طواف الإفاضة وهكذا من المسائل الجزئية نفسها ، وأما الأصولي فينظر في الدليل الإجمالي الذي يندرج تحته جزئيات لا حصر لها كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين إلي غير ذلك من أبواب أصول الفقه الآتي شرحها ؛ فالأصولي يبحث في الوجوب والاستحباب والتحريم أعني الأحكام الإجمالية ذاتها وكيف تستفاد وتفهم من النصوص ، وأما الفقيه فيبحث في الواجب نفسه والمحرم نفسه فيبحث في المسائل التفصيلية فعلى سبيل المثال قال الله سبحانه " وأقيموا الصلاة " فقال الأصولي للفقيه استقرأنا نصوص الكتاب والسنة فوجدنا الأمر يفيد الوجوب فيأتي دور الفقيه ويرتب على هذه القاعدة حكما خاصا وهو هنا في الصلاة بأنها واجبة وهكذا سائر الأحكام.

فالإيجاب فعل الله وصفة من صفاته سبحانه فهو الحَكَم وإليه الحكمُ الكونيّ والشرعيّ فلا يوجب ولا يُحرِّم غيره ، والوجوب صفة للحكم ، والواجب صفة لفعل المكلف فالله أوجب الصلاة إيجاباً فوجبت عليه وجوبا فهي واجبة ، ومبحث الأصولي في حقيقة الوجوب والإيجاب وكيف يفهم من النصوص وهكذا التحريم والاستحباب والكراهة والإباحة ، ومبحث الفقيه في نفس الواجب والمحرم والمستحب والمكروه والمباح .

واعلم أن أل في العلم بالأحكام وإن كانت استغراقية فليس المراد الاستغراق الحقيقي فهذا غير موجود بل ما من أحد إلا وتَعزُب عنه سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم دراسة أو استدلالا، وإنما هو استغراق عرفيّ ؛ ولهذا ذكرنا أن يكون عالما بها بالفعل أو بالقوة القريبة.

وما أجمل ما قال صاحب المراقي:

فالكلُّ من أهلِ المناحِي الْأَرْبعة

يقول لا أدري فكُــنْ مُـتَّبِـــعَه

وقال آخر:

ومَن كان يهوَى أن يُري مُتصدِّرا : ويَكره لا أدري أُصِيـبَتْ مَقَــاتِـلُه

- تعريف الأحكام الشرعية :

الأحكام جمع حكم ، ويأتي في اللغة على معانٍ متعددة منها القضاء وفصل النزاع كما في قوله تعالى (إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) ، وبمعنى العلم والفقه كما في قوله تعالى (وءاتيناه الحكم صبيا) ، وبمعني المنع كما في قول الشاعر :

أَبني حنيفةَ احكمُوا سفهاءكم : إني أخافُ عليكمو أن أغضَبَا.

وأما الحكم الشرعي فيعرفه الأصوليون بأنه ((خطاب الله أو كلام الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء - أي طلبا - أو تخييرا أو وضعا)).

فالأصولي يبحث في نفس خطاب الله ؛ لِما تقدم بيانه.

وأما الفقهاء فلأنهم يبحثون في المسائل التفصيلية فيزيدون على التعريف أن الحكم الشرعي هو مقتضى أو مدلول خطاب الله ؛ لأن مُتعلَّقه فعلُ المكلفين.

وإليك شرح التعريف تعريف الحكم الشرعي:

- **فقولنا خطاب الله** : خطاب هذا اسم مصدر خاطب يخاطب مخاطبة ، وليس المراد منه هنا المعنى المصدري الذي هو الحدَث من حصول التخاطب والكلام ، وإنما المراد نفس الكلام المخاطب به أي نفس الكلام الذي أُلقِيَ إليك ، كما في قوله تعالى (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) فالمراد هنا من الخلق اسم المفعول أي هذه مخلوقات الله وليس المراد فعل الله من الخلق ، فتفرقةً بين المصدر وبين اسم المفعول عبَّر بعضُهم في التعريف بأن الحكم الشرعي كلام الله، الكلام نفسه لا فعل التكليم ، وبعضهم كان له من ذلك غرض سيء يوافق أشعريتهم الخبيثة فعبّروا بذلك فِراراً من تناقضهم إذ أُشكِل عليهم كيف يقولون خطاب الله مع أن الكلام عندهم قديم نوعا وآحادا فهل كان النبي صلى الله عليه وسلم حينها مخلوقا **؟!** الجواب : قطعا لا فكيف يكون خطابا ؛ فعدلوا العبارة من خطاب إلى كلام يعني تكلم به قديما ولا يلزم من ذلك أن يكون ثم مخاطب **!** لكن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن كلام الله وإن كان قديما نوعا فإنه حادث آحادا فسواء قالوا في التعريف كلام الله أو خطاب الله فلا يعنون بذلك ما عناه الخبثاء قاتلهم الله.

غير أن التعبير بكلام الله أعمُّ من خطاب الله لأن كل خطاب قول وليس كل قول خطابا.

فسواء فهم المخاطب أو لم يفهم كأن يكون معذورا بمانع التكليف فهذا لا يمنع من كونه خطابا ولا كونه حكما يكلف به غيره ، وسواء قصد المخاطب إسماع أو إفهام غيره أو لم يقصد.

ولا داعي لتأويل بعضهم خطاب الله بخطاب الشرع زاعمين أن قولنا خطاب الله لم يدخل فيه السنة والإجماع والقياس ، بل هي داخلة فية ؛ فإن النبي عليه الصلاة والسلام مُبلِّغ عن ربه -

عز وجل - وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ، غير أن الله قد جعل طاعته طاعة لله سبحانه فقال " من يطع الرسول فقد أطاع الله " ، وكذا الإجماع والقياس الصحيحان فهما مستندان لدليل من كتاب أو سنة ؛ فرجَعَ الجميع إلي خطاب الله.

- **وقولنا في التعريف : المتعلق بفعل المكلف يجعلنا نحتاج إلي بيان المراد بالفعل ، والمراد بالتكليف :**

- **فأما الفعل ففي اللغة** عمل الجوارح ظاهرا ، لكن مراد الأصوليين أعمٌّ من ذلك **فيشمل الفعل الصريح بالجوارح** بشرط الاختيار فخرج الفعل الاضطراري فليس داخلا في فعل المكلف فليس عليك دية مثلا إذا رمى عليك أحد شخصا فقُتل لأنه اضطراري .

ويشمل كذلك القول فقد سماه الله فعلا فقال (شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلي بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه) .

والتروك أفعال ، وهي نوعان ترك مقصود بنية فهذه داخلة في الأفعال ويتعلق بها أحكام تكليفية ، وترك غير مقصود فليس داخلا في كلامنا ، ودليل كون الترك المقصود فعلا قوله تعالي (لولا ينهاهم الربانيون والأحبارعن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون) وكذلك قوله تعالى (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون) ، وقوله تعالى (وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القران مهجورا) ، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام " المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده " ، وقول حسان رضي الله عنه " لئن قعدنا والنبي يعمل فذاك منا العمل المضلل " ويتعلق بالترك لكونه فعلا الأحكامُ التكليفيةُ الخمسةُ فمثلا لو ترك أحدهم قصدا إطعام من أوشك أن يموت ضمِن ديته لأن الترك فعل كالفعل الصريح تماما إن كان مقصودا.

ومن الفعل أيضا العزم المُصمّم وهو من أعمال القلوب ، وهنا يجدر بنا أن نبين الفرق بين الخاطر والهاجس والهم والعزم وما يتعلق به الحكم الشرعي منها وما ليس كذلك فأقول:

الهاجس والخاطر وحديث النفس إذا كان بالشر فلا يعاقب عليه العبد ، وفعل العبد الاختياري يمر بأربعة مراحل قبل فعله : وهي الهاجس ثم الخاطر ثم حديث النفس ثم الهمّ ثم العزم ، أما الهاجس فهو مجرد شعور بالخير او الشر طاعة أو معصية ثم لا يبقي له أثر، وأما الخاطر فهو نفس الهاجس إلا أنه يمكث مدُّة أطول ، وأما حديث النفس فهو الشعور بأمر من أمور الطاعة أو المعصية ثم يُحدِّث العبدُ بها نفسه فعلاً أو تركاً ثم ينصرِف ولا يغلب أحد الجانبين على الآخر ، والهاجس والخاطر لا يحاسب الإنسان عليهما وأما حديث النفس فيحاسب على الخير ولا يحاسب على الشر وستأتي الأدلة، وأما الهم فهو بعد حديث النفس وفيه تغليب أحد الأمرين على الآخر ولكنه لم يصل إلى مرحلة العزم المصمم وهذا الهم يحاسب العبد عليه إن

كان خيرا ولا يحاسب عليه إن كان شرا فضلا من الله ورحمة ، وأما العزم فهو الشروع في القول أو الفعل واتخاذ الأسباب المؤدية لهما .

و له ثلاث حالات باعتبار فعله أو عدمه و ما يحاسب عليه ثوابا أو عقابا :

الحالة الأولى : أن يعجز عن فعلها كأن يصاب قبل الفعل فهذا آثم.

الحالة الثانية : أن يعجز عن فعلها خوفا من الناس فهذا آثم أيضا ومُراء .

الحاله الثالثة : أن يتركها خوفاً من الله فهذا هو الذي يؤجر.

ودليل عدم مؤاخذة العبد على همّه بالمعصية بمعناه السابق قول النبي صلى الله عليه وسلم "إذا همَّ عبدي بسيئة فلم يفعلها فلا تكتبوها شيئا".

وهذا الهم أن يغلب أحد الجانبين على الآخر دون أخذ بالأسباب فلم يصل لحد العزم فالحديث دل على أنه لا يؤزر عليه لكن يؤجر ، وأما حديث أبي كبشة الأنماري الذي أخرجه مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال " إنما الدنيا لأربعة نفر رجل آتاه الله مالا وعِلماً فهو يعمل بعلمه في ماله يتّق الله فيه ويصِل به رحِمَه فهذا بأعلى المنازل عند الله، ورجل آتاه الله عز وجل علما ولم يؤته مالاً فقال لو أن لي مثل مال فلان لعملت مثل ما عمل فهما في الأجر سواء - و تسوية الأجر أي في أصل العمل وأما المضاعفة فهي للعامل فقط - ورجل آتاه الله مالاً ولم يؤته علماً فهو يخبِط في ماله لا يتّقي فيه ربّه ولا يصل به رحِمه فهو بأخبث المنازل عند الله ورجل لم يؤته الله مالا ولا علما فقال لو أن لي مثل مال فلان لعملت مثل ما عمل فهو بنيته فهما في الوزر سواء " .

فالجمع بين هذا الحديث وبين الحديث السابق أن النية المرادة في هذا الحديث هي العزم بأخذ الأسباب ولكنه عَدِمها ولم يجدها فهذا سبق أنه آثم وقد غلط من قال من أهل العلم بأن العبد يؤزر على النية والهاجس والخاطر وحديث النفس إن كان شرا ولو لم يصل لحد العزم ، وأما إذا سعى في أسبابه فهذا عزم يؤزر صاحبه وهذا هو المراد من حديث النية وأربعة النفر جمعاً بينه وبين الحديث السابق.

- وأخرج بعض الأصوليين بخطاب الله المتعلق بفعل المكلف :

1. خطاب الله المتعلق **بذات الله** سبحانه كقوله سبحانه "شهد الله أنه لا إله إلا هو".
2. أو **بصفات الله** فهذان لا يتعلق بهما أمر ولا نهي على قول بعض الأصوليين وإن كان هذا قد يرد بأنه يتعلق بهما أمر باعتقاد ذلك والإيمان به .
3. وأخرجوا أيضا من **خطاب الله** المتعلق **بفعل المكلف** خطاب الله المتعلق بفعله كخلقه وتدبيره

4. وكذلك أيضا خطاب الله المتعلق بذوات المكلفين لا بأفعالهم كما في قوله تعالى "خلقكم من نفس واحدة" .

5. وأخرجوا أيضا خامساً ما يتعلق بالجمادات كقوله تعالى "يا جبال أوّبي معه والطير".

6. وسادسا فعل المكلف الذي لا يتعلق به طلب إيجاد أو ترك كما قال سبحانه (والله خلقكم وما تعملون) وكذلك (يعلمون ما تفعلون) فهذا مجرد إخبار عن كتابة أفعالهم والعلم بها ، لا من حيث إيجاد فعل أو تركه.

- و قولنا " المتعلق بفعل المكلف " هذا التعلق يعني تعلّقه به من حيث أنه موضّح وكاشف ومبين لحكمه طلباً أو تخييراً أو وضعًا.

- وزاد بعضهم في التعريف "المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف به " ليخرج بذلك المتعلق بأفعال المكلفين غير المقصود بها طلب الفعل كما في قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ، ولكنها تخرج بقولنا اقتضاء أي طلباً لأنه لا طلب فيها فلا حاجة لزيادة من حيث إنه مكلف به.

- والتكليف في اللغة طلب ما فيه مشقة فشمل الواجب والمحرم والمندوب والمكروه ، وقيل إلزام ما فيه مشقة فشمل الواجب والمحرم فقط إذ لا إلزام في غيرهما ، وعلى كليهما ليس المباح بحكمٍ تكليفيّ لكنه حكم شرعي إجماعاً ، وقيل هو حكم تكليفيّ باعتبار أنه ملزم باعتقاد حلِّه وإباحته غير أن فيه كلفة على بعض الناس بالإضافة أن متعلقه المكلفون لا غيرهم ، وسيأتي مزيد بيان في شرح " المندوب " إن شاء الله تعالى، فمن أراد أن يُدخلَهما في الحدّ قال في تعريف التكليف " إلزام مقتضى خطاب الشرع".

- ومرادنا من تعلق خطاب الله بالمكلفين ما من شأنه أن يتعلق الخطاب به بالفعل ليدخل المكلف الموجود - وهو التعلق التنجيزي – أو بالقوة القريبة ليدخل المعدوم ، ومن سيُكلّف مستقبلا ممن لم يستجمع شروط التكليف بعدُ كالصغير ونحوه - وهو التعلق المعنوي – ولهذا قال تعالى " لِأنذركم به ومن بلغ " .

- وقولنا المتعلقة بفعل المكلف بصيغة المفرد أحسن من المكلفين إذ أشكل على بعض الأصوليين فقالوا أن الحد غير مانع لأنه لم يخرج منها ما خُصَّ به النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره كتزويجه أكثر من أربعة وكذلك عدل شهادة خزيمة رضي الله عنه اثنين وكصلاحية العناق لأبي بردة رضي الله عنه ، وغير ذلك من الأحكام التي خُصّ بها الرسول عليه الصلاة والسلام أو غيره من الصحب رضي الله عنهم جميعا ؛ فأفردوا المكلفين فقالوا الأحكام الشرعية المتعلقة بفعل المكلف ، فأل استغراقية فشملت المفرد والجمع ، ومع ذلك نقول لا نحتاج لإفراد المكلفين لأن أل في المكلفين جنسية لا استغراقية ، أو هي استغراقية استغراقا عرفيا لا معنويا

فلا تشمل بالضرورة المكلفين جميعا بل تشمل أغلبهم فدخل ما هو خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وما شمل المكلفين جميعا أو شمل أغلبهم.

إشكال ، ومذاهب الأصوليين في جوابه :

سيأتي أن المكلف هو البالغ العاقل الذاكر غير المُلجَأ أو المكره وسيأتي بيان هذه الشروط للتكليف في موضعها إن شاء الله تعالى ، وأشكل على بعضهم ذلك إذ إن الصبي وكذلك المجنون تجب في مالهما الزكاة ويضمنان ما أتلفاه فكيف وهما غير مكلفين فقالوا أن هذا الحد غير مانع وكذلك إتلاف البهيمة فيضمن صاحبها إن كان مفرِّطاً أو مقصِّراً وكذلك صحة إسلام الصبيّ إذا قال الشهادتين وهو غير مكلف ، فأبدلوا في التعريف كلمة (المكلف) بكلمة (العبد) ليشمل المكلفين وغير المكلفين أمثال هؤلاء ، لكن رُدّ ذلك بأن هذه الأحكام ليست من الأحكام التكليفية بل من الأحكام الوضعية من باب ربط الأحكام بأسبابها ، فليست دليلا على تعلق الأحكام التكليفية بغير المكلفين ، وأما تعلق الندب في الصلاة ، وكذا الكراهة ، والإباحة فهذا ليس تكليفا لهم بل هو تكليف لأوليائهم، ولأن القلم مرفوع عنهم كما في الحديث (رفع القلم عن ثلاث ...) فعلى هذا القول لا يتعلق بالصبي حكم تكليفي لأنه غير مكلف وهذا قول جمهور الأصوليين ، وعلى هذا القول لا يصح أذان ولا غيره من العبادات منهم لمانع التكليف ولهذا لا يكتفي بحجتهم قبل البلوغ كما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام " أيما صبي حج ثم بلغ فعليه حجة أخرى"، ولعدم كمال العقل أيضا وإنما الخطاب لأوليائهم غير أنهم لم يستحضروا نية الإخلاص في الغالب فليؤذنوا للصلوات خارج المسجد تدريبا عليه بعد تعليمهم إياه وإنما يجعل الأذان العام للمكلفين ، وإذا كان غير مميز فمن باب أولى إجماعا.

لكن يشكل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم للمرأة الحاجة لما سألته ألهذا حج ورفعت له صبيّها فقال نعم ولك أجر أي نعم له ولك.

وهنا اختلف الأصوليون فقال بعضهم بمثل القول الأول السابق ، وقال آخرون إذن المندوب والمباح والمكروه ليست أحكاما تكليفية ، وقال آخرون وهو الصحيح الذي تأتلف فيه الأدلة إنه مكلف بغير الواجب والمحرم فرفع القلم عنه فيهما دون غيرهما بدلالة الحديث ؛ فإنه يؤجر عليها ؛ ولهذا عدلوا التعريف فقالوا (المتعلقة بفعل العبد) ليشمل المكلف والصبيان على أنهم مكلفون بالمندوب وكذا تركهم المكروه وهي أحكام تكليفية على الصحيح وعلى هذا يصح أذان المميز دون غير المميز إن أذن بالغ أو تم الإعلان في مساجد أخرى لأن الأذان حينئذ يستحب وإنما يجب إن لم يتم الإعلان في المكان على أحد القولين وقيل واجب الاذان على كل جماعة وحينئذ كون له الحكم السابق ، وأما الإقامة فواجبة على كل حال لكل جماعة ، فالأذان إنما يجزئ من مميز غير بالغ في حالة الاستحباب فقط على هذا القول ، ومما يؤيد القول بعدم إجزائه من غير بالغ ولو مميزا حتي يعيده بالغ مكلف قول الرسول صلى الله عليه وسلم " أيما

صبي حج ثم بلغ فعليه حجة أخري " ، وأنه غير مستحضر للنية والإخلاص في أذانه ؛ فليؤذن وليتدرب على الاذان خارج المسجد وأما الأذان العام فيجب رفعه من مستكمل شروط التكليف

- **واقتضاء أي طلبا** وهذا يشمل أربعة أنواع من الأحكام الشرعية الإيجاب والندب والكراهة والتحريم فإن قلت قد دخل الترك في الفعل كما تقدم قلت لك هو كذلك لكن مرادنا بالاقتضاء تقسيم الأحكام لأفعال مطلوبة وتروك مطلوبة ؛ فطلب فعل جازم هو الوجوب وطلب فعل غير جازم هو الندب وطلب ترك جازم هو التحريم وطلب ترك غير جازم هو الكراهة.

وبقي ما استوى طرفاه فإن شئت فافعله وان شئت فلا تفعله وهو الإباحة ولهذا قلنا " أو تخييرا " وسبق الخلاف في كونه حكما تكليفيا ، لكنه حكم شرعي مستفاد من الشرع إجماعا.

- **وقولنا وضعا :** أي ما وضعه الشارع من علامات للأحكام التكليفية وهي الأحكام الأوضعية وتشمل السبب والشرط والمانع والصحة والفساد ، وزاد بعضهم الرخصة والعزيمة والأداء والقضاء والعلة ، تلك عشرة كاملة، وسيأتي بيان كلٍّ في موضعه إن شاء الله ،وبعضهم عدَّها مجرد أحكام عقلية وهو قول المعتزلة ، وهو مردود ؛ فإن العقل لا يدرك - مثلا - ما لأجله حددت مواقيت الصلاة ، ولا ما منعت الحائض بسببه من الصيام ، ولا ما شرط للزكاة من تمام حولٍ وتعيين نصابٍ ، فهذا كله ونحوه ما عرفناه واستفدناه الا عن طريق الشرع ؛ فهي أحكام شرعية ، وفريق ثان جعلها مع هذا تكليفية وهو مردود كذلك ؛ لأنها ليست طلبا لفعل ولا لترك ، غير أن الحكم الوضعي لا يتعلق بقدرة المكلف كمواقيت الصلاة وتمام الحول ، وما تعلق بقدرته منها كبلوغ النصاب فغير مُكلَّفٍ به وتحصيله فإن ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب كما سيأتي في موضعه إن شاء الله ، بالإضافة إلى أن الحكم التكليفي يشترط فيه العلم والقدرة وأما الوضعي فلا يشترط فيه ذلك وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

وللحكم الوضعي أحوال مع التكليفي تأتي إن شاء الله تفاصيلها في مكانها لكن المراد هنا شرح تعريف الفقه.

- قال المصنف وسأشرح كلامه في جمل معترضة في ضوء ما تقدم طلبا للاختصار(مَوْضُوعُ كُلِّ عِلْمٍ مَا يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ - وهي ما يعرض ويزول لذات الشيء كالصحة والمرض للمخلوق فكذلك علم أصول الفقه موضوعه الأدلة وما يعرض لها من مدلولات لفظية وغيرها مما سيأتي شرحه كالعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها - فَمَوْضُوعُ ذَا – أي هذا العلم - الْأَدِلَّةُ الْمُوَصِّلَةُ إِلَى الْفِقْهِ – أي الأدلة الإجمالية - ، وَلَا بُدَّ لِمَنْ طَلَبَ عِلْمًا أَنْ يَتَصَوَّرَهُ بِوَجْهٍ مَا وَيَعْرِفَ غَايَتَهُ وَمَادَّتَهُ - وهو ما ذكرته في مقدمة الكتاب من مبادئ علم أصول الفقه - فَأُصُولٌ : جَمْعُ أَصْلٍ ، وَهُوَ لُغَةً مَا يُبْنَى عليهِ غَيْرُهُ ، وَاصْطِلَاحًا : مَا لَهُ فَرْعٌ ، وَيُطْلَقُ عَلَى الدَّلِيلِ غَالِبًا ، وَهُوَ الْمُرَادُ هُنَا ، وَعَلَى الرُّجْحَانِ وَالْقَاعِدَةِ الْمُسْتَمِرَّةِ وَالْمَقِيسِ عليهِ – وسبق بيان هذه الإطلافات الأربعة لكلمة أصل تفصيلا بفضل الله -، وَالْفِقْهُ لُغَةً : الْفَهْمُ – وذكرنا أنه مطلق

الفهم - ، وَهُوَ إِدْرَاكُ مَعْنَى الْكَلَامِ – زِدْ عليه "مطلقا" بناء على ما ذكرناه - ، وَشَرْعًا : مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ بِالْفِعْلِ أَوْ الْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ – وسبق أن ذكرنا معنى القوة القريبة أنها تمكن الفقيه من بحث المسألة من مظانها وتذكر ما يمكن أن يكون نسيه أو مطالعة القواعد والأصول التي يتمكن بها من ترجيح قول على غيره وهو الذي يسميه علماء الحديث بضبط الكتاب - ، وَالْفَقِيهُ : مَنْ عَرَفَ جُمْلَةً غَالِبَةً مِنْهَا كَذَلِكَ – وسيأتي في باب الاجتهاد أن من شروطه أن يكون على علم بتفاريع الفقه إجمالا ؛ فالملكة انما تبنى بذلك واما قول المصنف (أنه لا يشترط في المجتهد ان يكون عالما بتفاريع الفقه) فمرجوح لأن هذا هو أساس الملكة الفقهية ، فلا بد أن يكون على اطلاع ولو على جهه الإجمال ولهذا قال ابن مفلح ونقله عنه ابن النجار (واعتبر بعض أصحابنا وبعض الشافعية معرفه أكثر الفقه) فالعلم بذلك هو الذي يبني الفقيه فيستطيع الحكم فيما يستجد من المسائل والنوازل -

ثم قال : وَأُصُولُ الْفِقْهِ عَلَمًا - أي لقبا لهذا الفن هو -: الْقَوَاعِدُ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ ، وَالْأُصُولِيُّ مَنْ عَرَفَهَا ، وَغَايَتُهَا مَعْرِفَةُ أَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَالْعَمَلُ بِهَا ، وَمَعْرِفَتُهَا فَرْضُ كِفَايَةٍ كالفقه - وتكون فرض عين لا بد منه على المجتهد وإلا فهو مقلد شاء أم أبي ويحرم عليه الكلام في دين الله سبحانه لكن قوله كالفقه هكذا بإطلاق بل الفقه منه ما هو فرض عين كالصلاة وما لا تصح إلا به من الطهارة وكذلك سائر أركان الإسلام إن تحققت شروطها في المكلف ، وكذلك ما يلزمه من أحكام البيوع إذ لا يخلو أحد من معاملة مالية في يومه وليلته، وكذا النكاح والطلاق إن كان متزوجا فيجب أن يأخذ منها ما يناسبه - ، وَالْأَوْلَى تَقْدِيمُهَا عليهِ - لأن الأصل متقدم على فرعه بطبيعة الحال - ، وَيُسْتَمَدُّ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ ، وَالْعَرَبِيَّةِ ، وَتَصَوُّرِ الْأَحْكَامِ - فهي ثلاثة أَشْيَاءَ:

الْأَوَّلُ : أصول الدين لتوقف الأدلة الشرعية على معرفة الله سُبْحَانَهُ بأسمائه وصفاته وأفعاله فيعبده العبد وحده لا شريك له حتى يصحّ له إسلام ، وَصِدْقِ الْمُبَلِّغِ صلى الله عليه وسلم والإيمان به عبدا رسولا.

الثَّانِي :اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ؛ لِأَنَّ فَهْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَالِاسْتِدْلَالَ بِهِمَا مُتَوَقِّف عليهَا، إِذْ هُمَا بلسان العرب .

الثَّالِثُ : تصور الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ والمراد الفقه فيعرف أكثره كما تقدم ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ إِثْبَاتُهَا أَوْ نَفْيُهَا، كَقَوْلِنَا :الْأَمْرُ للوجوب، والنهي للتحريم، والصلاة واجبة، والربا حرام ونحوها من أحكام الله سبحانه - .

- **فصل في الحكم الشرعي وأقسامه**

- قال المصنف (الحكم الشرعي مدلول خطاب الشرع)

عرّف الحكم الشرعي هنا عند الفقهاء ، وأما عند الأصوليين فهو خطاب الشرع نفسه وقد تقدمت وجهة كل من الفقهاء والأصوليين ؛ فنظر الفقهاء للحكم الشرعي إنما هو باعتبار صاحب الحكم وهو الله وحده سبحانه ؛ فليس لغير الله حكمٌ أبدا ، وأما الأصوليون فعرَّفوه باعتبار مُتعلّق الحكم وهم المكلفون .

- ثم قال (والخطاب قول يفهم منه من سمعه شيئاً مفيداً مطلقاً).

فعرّف الخطاب بقيود:

فقال "قول" ؛ والقول لفظ مفيد ، واللفظ صوت مشتمل على حروف هجائية وقيل هما مترادفان وقيل بأن اللفظ أعم إذ منه مستعمل ومنه مهمل غير مفيد ، فخرج بالقول ما لم يفد لكونه مهملا ، وما لم يكن صوتا ؛ فخرجت الإشارة والكتابة وحديث النفس، والنُّصُب.

وقوله "يفهم منه من سمعه" خرج من لا يفهم كالصبي والمجنون وكذا المعدوم فلا يسمى القول المفيد في حقهم خطابا لأنه لم يقابل سامعاً فكأن لم يكن ، والصحيح خلاف ما قال فهو خطاب ولو لم يقابل محلا وقد سبق في تعريف الحكم الشرعي أنه خطاب لمكلف سواء بالفعل أو بالقوة القريبة فأدخلنا من لم يبلغ ومن لم يوجد بعد ودلّلنا عليه من القران بقول الله سبحانه " لأنذركم به ومن بلغ".

وقوله "مفيدا مطلقا" أي سواء قصد صاحب الخطاب إفهام غيره أو لا.

- ثم قال (ويُسمّي به الكلام في الأزل في قول) .

هذا على المعتقد الفاسد للأشاعرة أن الكلام قديم النوع والآحاد لأن معبودهم أخرس لا يستطيع الكلام **!!** وأما معبودنا نحن أهلَ السنة والجماعة وهو الله - عز وجل - فيتكلم بصوت لا يشبه صوت عباده وبحرف يفهمه المخاطب لا شك ، فمن كان معبوده غير متكلم بصوت وحرف فهو كافر بالله ربنا المتكلم بصوت وحرف يعبد غير الباري سبحانه المتكلم بصوت وحرف وراجع في ذلك شرحي على ألفية ابن مالك ، وكتابي " اللآلئ المنتظمة شرح المقدمة فيما على قارئ القران أن يعلمه " ففيه ما يروي الغليل ويشفي العليل بإذن الله ، والمعنى أن الكلام النفسي يسمّى خطابا لأن مرادهم منه اسم المفعول وهو المخاطب به فلا يضر عدم وجود مخاطب وقالوا بذلك حتى لا يقعوا في التسلسل وبدعة الفلاسفة وأزلية العالم ، وقيل لا يسمى خطابا لأنه ليس ثم مخاطب وهذا عبث في حق المخلوق أن يكلم نفسه فكيف بالرب سبحانه، ولهذا قال "في قول" ، وأما نحن أهل السنة والجماعة فهذه المسالة غير واردة عندنا والحمد لله ونعوذ بالله من الكفران ؛ لأن ربنا سبحانه جلّ وعزّ يتكلم بما شاء وكيف شاء ووقتما شاء

كلاما يليق به سبحانه لا يشبه كلام عباده لكن بصوت يفهمه المخاطب وكلامه سبحانه في ديننا قديم النوع حادث الآحاد ، فاضرب على هذه الجملة من كلامه.

- **ثم أخذ يبين الأحكام التكليفية التعبّدية الخمسة فقال - والشرح في جمل معترضة - (ثم إن ورد - أي خطاب الشرع - بطلب فعل - والطلب هو الاقتضاء الذي تقدم في الحدّ - مع جزم فإيجاب ، أو لا معه - أي لاجزم مع طلب الفعل - فندب ، أو بطلب تركٍ معه - أي مع جزم - فتحريم ، أولا معه فكراهة ، أو بتخيير فإباحة ، وإلا - أي إن لم يكن طلبا - فوضعيّ)**

وقوله مع جزم هذا الجزم هو الأصل في الطلب إلا بقرينة تنقلُه من هذه الرتبة في الواجب والمحرم إلي الأدنى رتبة وهو المستحب أو المكروه كما سيأتي في باب الأمر والنهي من أن صيغ الأمر أصل في الوجوب إلا بقرينة ، وكذا صيغ النهي الأصل فيها التحريم إلا بقرينة.

والإباحة ما استوى فيه الطرفان وسيأتي بيان مسائلها في بابها إن شاء الله تعالى وكذا ما زاده بعضهم من خلاف الأولى وهم الشافعية ، والفرض والكراهة التحريمية عند الحنفية .

فالأحكام الشرعية إما أن تكون طلبا فتلك أقسام التكليفية منها وتسمى خطاب التكليف، وإما ألا تكون طلبا فهي أحكام وضعية شرعية غير تكليفية وتسمى خطاب الوضع ، وإما أن يستوي فعلها وتركها فهي الإباحة الشرعية وليست حكما تكليفيا على أحد القولين والصحيح حلافه ، وسبق هذا.

واعلم أن العلاقة بين خطاب التكليف وخطاب الوضع العموم والخصوص المطلق فكل خطاب تكليف خطاب وضع ولا عكس ، قال في الشرح (وقد يجتمع خطاب التكليف وخطاب الوضع في شيء واحد ، كالزنا ، فإنه حرام ، وسبب للحد ، وقد ينفرد خطاب الوضع ، كأوقات العبادات وكون الحيض مانعا من الصلاة والصوم ونحوهما ، وكون البلوغ شرطا للتكليف ، وحولان الحول شرطا لوجوب الزكاة ، وأما انفراد خطاب التكليف : فقال في شرح التنقيح : لا يتصور ، إذ لا تكليف إلا له سبب ، أو شرط أو مانع قال الطوفي في شرحه : هو أشبه بالصواب ، قال في شرح التحرير : وهو كما قال) انتهى..

ولنا أن نقول هذه الأحكام الوضعية إنما وضعها الله لضبط بعض الأحكام التكليفية ؛ يعني أنه كما لا ينفرد التكليفي عن الوضعي فكذلك العكس والله أعلم .

- **ثم ختم هذا الباب بقوله (والمشكوك ليس بحكم) .**

وعليه الشاكّ لا مذهب له ؛ لأن الشكّ ليس بعلم ، وأما الوقف فمذهب لأن الواقف في المسألة يفتي بذلك وقد يدعو إليه وإن لم يكن حكما شرعيا في ذاته ، وقيل ليس مذهبا لأنه ما توقف إلا لجهل بحكم الشرع والمذهب ترجيحٌ لحكم من الأحكام السابقة على غيره ، ورُدّ ذلك بأن الوقف ليس بالضرورة لجهل بل الوقف إجمال يحتاج إلي بيان فهو مذهب.

فصل : الواجب

- قال (الواجب لغة : الساقط والثابت واللازم ، و شرعا : ما ذُمّ شرعا تاركُه قصداً مطلقاً).

كان الأجدر أن يعبر بالوجوب الذي هو صفة للحكم لا الواجب الذي هو صفة لفعل المكلف من صلاة ونحوها غير أن واجبات الشرع لا تكاد تنحصر ، لكن يشملها لفظ الوجوب.

وواجب اسم فاعل من وجب يجب وَجبة أي سقط كما كما في قول الله سبحانه " فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها " أي إذا سقطت الذبيحة على الأرض ، وعند النسائي من حديث جابر بن عتيك أنَّهُ دخلَ معَ رسولِ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ على ميِّتٍ فبَكى النِّساءُ فقالَ جَبرٌ أتبْكينَ ما دامَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ جالسًا قالَ دعْهنَّ يبْكينَ ما دامَ بينَهنَّ فإذا وجبَ - أي إذا سقط ميتا - فلا تبْكِينَّ باكيةٌ - نهيا عن النياحة -

أو وجب وجوبا أي ثبت ولزم ، قال في المصباح : "وجب الحق والبيع يجب وجوبا أي لزِم وثبَت ، ومنه قول الرسول - صلى الله عليه وسلم " اللهم إني أسألك موجبات رحمتك "

ويعرف الواجب وكذا غيره من الأحكام التكليفية التعبدية باعتبارين باعتبار الذات وباعتبار الحكم والأثر والجزاء ، أما باعتبار الذات فهو ما أُمِرنا به على وجه الإلزام بالفعل أو بعبارة أخرى ما اقتضى الشرع فعلَه اقتضاءً جازما.

وأما باعتبار الحكم فله ست تعريفات ذكرها ابن النجار في شرحه ، وأصح تعريفاته في اصطلاح الأصوليين التعريف المذكور في المتن ، وسيأتي شرحه ، وعرفه بعضهم بأنه ما عوقب تاركه؛ فما هنا نكرة موصوفة وليست موصولة تعود على الواحب وإلا لزم الدَّور وتكرير السؤال عن حقيقة الواجب ، ولكن ما هنا نكرة أي فعل أو قول يعاقب تاركه.

واعترض بعضهم على هذا التعريف بأنه قد لا يكون عقاب لجواز العفو فقد يغفر الله الذنب بأسباب من المغفرة ولو مات عليه كشفاعة أو غيرها من الأسباب العشرة التي ذكرتها في كتابي "مسألة الإيمان وما يتعلق بها من أحكام والرد على المرجئة والخوارج" فطالعه ؛ ولهذا عدلوا هذا التعريف فقالوا :

في تعريف ثان (ما تُوُعِّد بالعقاب على تركه) أو (ما أُثيب فاعلُه امتثالاً واستحقّ تاركُه العقابَ).

لكن هذا قد يعترض أيضا بأن التعريف الأول ليس فيه الجزم بالعقاب وإنما هو باعتبار الأصل وأما تخلف العقاب ففي علم الله الغيبي ولسنا مكلفين إلا باعتبار الحقائق الدنيوية ، وقد اعترض كذلك بعدم معرفة ضابط هذا الاستحقاق من عدمه فالتعريف غير مانع ؛ فخرج الحنابلة من جميع هذه الاعتراضات بتعريفهم الواجب **بما ذم تاركه شرعا قصدا مطلقا**.

فخرج بتمييز هذا الذم بقولنا شرعا : ما ذُمَّ عقلاً ؛ لأن العقل وان كان يذم فإن الأحكام من وجوب وغيره لا تؤخذ إلا من الشرع ؛ فليس لغير الله حكم أبدا لا كونا ولا شرعا بل تحكيم غير شرع الله وإلزام الناس بالتحاكم إليه عند التنازع مناقض للإيمان لعدم الكفر بالطاغوت وقد قال سبحانه " وقد أمروا أن يكفروا به " وهو ركن التوحيد ، و لقول الله سبحانه (إنِ الحكم إلا لله) وقوله تعالى (أفغير الله أبتغي حكما وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا) وفي هذا ردٌّ على المعتزلة الذين يرتِّبون على ما حسَّنه العقل وذمَّه ثواباً وعقاباً ! دون رسالة ، وكذلك رد على الأشاعرة من نفى التحسين والتقبيح العقلي بالفطرة مع أنهم تناقضوا إذ بعد بلوغ الشرع صاروا يردون منه ما لم تقبله عقولهم الخربة!

- وقوله ما ذُمَّ تاركُه أحسن من قولنا يذمُّ بالفعل المضارع ؛ لأن الفعل الماضي قد يستعمل للدلالة على الحدث الماضي مع استمراره لما بعد زمن التكلم لإفادة اليقين كما في قوله تعالى " أتى أمر الله فلا تستعجلوه " بخلاف المضارع الذي يفيد الحال أوالاستقبال بالقرينة فالماضي أعم زمانا.

- وقوله قصدا احتراز عن التارك الناسي أو النائم أو الساهي أو الغافل وسيأتي بيانها في باب التكليف إن شاء الله ، فلا يعاقبون ، وهذا على قول من قال أنهم مكلفون لوجوب قضاء ما فاتهم ، لكن رُدَّ ذلك بأنهم بالنص غير مكلفين ففي الحديث " رفع القلم عن ثلاث "

- ويحسن بنا هنا قبل أن نبين لماذا زاد كلمة مطلقا في التعريف أن نبين أقسام الواجب بثلاثة اعتبارات مختلفة:

أ. فأما باعتبار وقته فواجب مضيق وهو ما لا يسع الوقت لفعل غيره أو بعبارة أخرى ما لا يسع الوقت إلا لفعله كصوم رمضان أو يكون الفعل الواجب أقل من الزمن ، وواجب موسع وهو ما يسعه ويسع غيره كالوقت ما بين صلاة إلى التي تليها ، ففي الواجب المضيق يذم فاعله ، وفي الموسع إن أخره لوسط الوقت أو آخره ذممناه أيضا لكن لا مطلقا وإنما بعض الذم لا كل الذم ولهذا احترز من ذلك بقوله مطلقا.

ب. وأما باعتبار المكلفين فينقسم الواجب إلي فرض عين وهو ما إذا كان الخطاب به موجها لكل فرد فرد بعينه فلا يقوم غيره مقامه بل كل أحد سيسأل عنه إن تحققت شروط التكليف فيه الآتي بيانها إن شاء الله ، وواجب كفائيّ وهو ما إذا قام به بعضهم سقط الإثم عن الباقين ، ففرض العين يكون النظر فيه إلي الذات بالأصالة وأما فرض الكفاية فإلى الفعل بالأصالة والفاعل بالتبع ،ولأن تارك فرض الكفاية لا يذم إلا إذا تركه جميع المكلفين واحترز من ذلك بقوله مطلقا.

ج. وأما باعتبار صفة الواجب ذاته فينقسم الي واجب معين وهو أن يكون محددا شرعا كالصلاة والزكاة ونحوها ، وواجب مبهم وهو ما حصره الشرع في عدة أشياء ولم يُحدِّدْه

لكن لا يخرج عنها ككفارة اليمين ونحوها ، وتارك بعضها لا يذم حتي يتركها مطلقا أي كلها بخلاف الواجب المعين ولذلك احترز بقوله مطلقا.

فقوله مطلقا قد يكون راجعا إلي الذم أو إلى الواجب نفسه بحسب التفصيل السابق.

- ثم قال (ومنه ما لا يثاب على فعله كنفقة واجبة ، وردّ وديعة ، وغصْب ، ونحوه إذا فعل مع غفلة).

بعد أن عرفنا الواجب ، قسم هنا الواجب باعتبار ما يشترط له النية وما ليس كذلك إلي قسمين :

الأول:

العبادات المحضة كالصلاة والصوم وسائر العبادات التي لا تشتبه بالعادات ؛ فهذا النوع لا يصح إلا بنية الامتثال وإن لم تجب فيه نية تخصيصه وتمييزه عن العادة ؛ لأن جنسه لا يكون الا لله تعالى حتى لا نقول باحتياج النية الي نية فنقع في التسلسل ، فالمراد بالنية التي لا نحتاج اليها في هذا القسم نية التمييز عن العادة، وهذا ما يقعّد له العلماء بقولهم في علم القواعد الفقهية " إن القربات التي لا لبس فيها لا تحتاج إلى نية الإضافة الى الله تعالى " فلا يحتاج لنوعي التمييز تمييز العبادة عن عبادة أخرى أو عن العادة إلا إذا تداخلت مع عبادة أخرى فنحتاج لتمييزها عنها لكنها تحتاج بلا شك إلى نية القصد لله تعالى والامتثال بطبيعه الحال وهو الإخلاص المنافي للشرك وإلى المتابعة المنافية للبدعة وهما شرطا قبول أي عمل.

الثاني:

قسم واجب تبرأ به الذمة ويسقط به الطلب دون نية الامتثال ، إلا أنه لا أجر إلا إذا نواه لا مع غفلة ، كردِّ وديعة ونفقة واجبة ونحو ما مثل.

فالحقوق إذا تعينت فلا نحتاج لنية التمييز ، وهنا حالتان : فلو كانت لحق الله فلابد للصحة ونيل الأجر من نية الامتثال لكن لا تحتاج لنية التمييز والتعيين لأنها متعيِّنة ، وأما إن كانت لحق آدميٍّ فإنها لا تحتاج لنية الامتثال بل يسقط ديْنه ولو لم ينو الامتثال لكن يفوته الأجر حتى يحققه ، لكن لابد مع ذلك من نية إبراء الذمة ؛ فلا يكون مجرد هبة مثلا ، ويجب مع ذلك تعيين الدين إن تزاحمت ديون ، وأن يعرف الدائن أي حق تقضيه له إن كانت عده ديون.

وهذه خلاصة عدة قواعد فقهية أومى اليها المصنف بكلامه السابق وهي : " الأمور بمقاصدها " وهي قاعدة كلية تفرعت عنها قاعدة " لا ثواب ولا عقاب الا بنية " ، و" الحقوق اذا تعينت لمستحقها كالحق المنفرد فإنه يتعين لربه بغير نية " و" التصرفات إذا كانت دائرة بين جهات شتى فلا تصرف لأحدها إلا بنية أي نية تمييز وتعيين "

- ثم قال (ومن المحرّم ما لا يثاب على تركه كتركه غافلا).

وقد سبق - والحمد لله وحده - بيان ذلك تفصيلا في شرح معنى الحكم الشرعي.

فترتب الثواب وعدمه في فعل الواجب مطلقا - سواء الواجب المحض أو الواجب الذي تبرأ به الذمة بدون نية الامتثال كقضاء الديون كما تقدم - وترك المحرم ، راجع إلى وجود شرط الثواب وعدمه وهو النية.

- ثم قال (والفرض في اللغة التقدير والتأثير والإلزام والعطية والإنزال والإباحة).

ومنه قوله تعالى " فنصف ما فرضتم " أي قدَّرتم ، وقوله تعالى " لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا " أي مُقدَّرا معلوما ، قال الجوهري في إتيانه بمعنى التأثير " الفرض الحزّ في الشيء وفرض القوس الحزّ الذي يقع في الوتَر " ، وبمعنى الإلزام كما في قوله تعالى "سورة أنزلناها وفرضناها ، وقال في الصِّحاح " يقال فرضت له كذا وافترضته أي أعطيته" وبمعنى الإلزام في قوله تعالى " إن الذي فرض عليك القران لرادّك إلى معاد " ففرض هنا أي أنزله ، ومثال الإباحة قوله تعالى " ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له " أي أباح له.

وعند جمهور الأصوليين لا فرق بين الفرض والواجب شرعا واصطلاحا وإن تفاوتت معانيهما اللغوية قوة وضعفاً بإتيان الفرض بمعنى الإباحة خلافا للواجب ، وفرّق الأحناف بينهما وزادوا على الأحكام التعبدية التكليفية الخمسة حكمين : الواجب وفرّقوا بينه وبين الفرض بأن الفرض ما ثبت بدليل قطعيّ والواجب ما ثبت بدليل ظنيّ ، وكذلك في المحرم فهو عندهم ما ثبت بطريق قطعي ، وأما ما ثبت بطريق ظني فهو الكراهة التحريمية عندهم فأضافوا الفرض والكراهه التحريمية على الأحكام الخمسة ؛ فالكراهة التحريمية عندهم ما نهى عنه الشارع نهيا جازما لكنه ثبت بطريق ظنيّ وهذا التفريق رواية عن أحمد ،وفي الروضة أن الفرض هو الركن لا يسقط عمدا ولا سهوا والواجب بخلافه وهو رواية ثالثة عن أحمد ، وقيل في قول رابع أن الفرض ما لزم بالقرآن والواجب ما لزم بالسنة.

والصحيح من هذه الأقوال كلِّها ما قدَّمناه أن الفرض هو الواجب وهذا هو المشهور عن أحمد وهو مذهبه ومذهب الجمهور، وأما مذهب الأحناف في هذه المسالة فمردود بأن تفاوت الأدلة من حيث الثبوت قطعاً وظنّاً لا يلزم منه التفاوت في الأسماء الاصطلاحية أو الشرعية ، وكذلك التفاوت بين الفرض والواجب في المعاني اللغوية قوة وضعفا لا يلزم منه أن يكون هذا التفاوت كذلك شرعا .

وبعضهم عكس فجعل الفرض أدنى من الواجب بحجة أن الفرض يأتي بمعني الإباحة ، ورده بعضهم باستعمال الشارع للفرض بمعني الوجوب كما في قوله تعالي " فمن فرض فيهن الحج

" أي أوجب ، وكذا الحديث القدسي "وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحبَّ إلي مما افترضتُه عليه " أي أوجبتُه والمراد الإيجاب الاصطلاحي .

فباستقراء نصوص الوحيين تعلم أن للفرض حقيقة شرعية هي الوجوب الأصولي الذي يعاقب تاركه ،فطريقة معرفة ما إذا كان للكلمة حقيقة واستعمال شرعي أو عرفي لا يدرك إلا بالاستقراء كما ذكرت لك هنا في الفرض .

واعلم أن الفرض وإن كانت له حقيقة شرعية على أحد القولين فالواجب ليس كذلك ، وإتيان الفرض بمعني الوجوب كما في الآية والحديث السابقين لا يعني أن الواجب له حقيقة شرعية تساوي الفرض بل الواجب إذا ورد في الشرع فمحمول على الحقيقة اللغوية وهي اللازم أوالثابت، واللزوم والثبوت يشملان المستحب والفرض فهو مُجمل يحتاج إلي مبين والأصل براءة الذمة فلا تنشغل إلا بيقين، وذلك لأن إتيان الفرض بمعنى الواجب المراد الواجب الاصطلاحي لا أن الشرع اصطلح على الواجب حتي تكون له حقيقة شرعية بمعناها الاصطلاحي ، فمثلا حديث " غسل الجمعة واجب على كل محتلم " لا يدل على أنه يعاقب على تركه لأن الوجوب هنا بمعني اللزوم والثبوت، والمستحب والفرض كلاهما لازمان ثابتان ، فليس للوجوب حقيقة شرعية ، يؤيد ذلك أن الصحابة اختلفوا في غسل الجمعة فذهب بعضهم إلي استحبابه مع علمهم بوصف النبي صلى الله عليه وسلم له أنه واجب فعلمنا أن ليس له حقيقة شرعية ولا عرفية بينهم ، وعليه يكون مصيره للحقيقة اللغوية، والقاعدة التي سبقت معنا وسيأتي مزيد بيان لها في باب المجمل أن اللفظ محمول على الشرعيّ إن لم يكن فمطلق العرفيّ فاللغوي .

ومما يبين كذلك أن الصحيح أن الفرض كالواجب اصطلاحا الحديث " إلا أن تطوع " فلم يجعل النبي صلى الله عليه وسلم واسطة بين الفرض والتطوع الذي هو الاستحباب حتي نقول بأن الواجب مرتبة بينهما ، غير أن كُلًّا من الفرض والواجب ينطبق عليه الحد السابق من ذم تاركهما شرعا فاتحدت حقيقتهما ؛ فالتفريق بينهما تفريق بلا دليل ، وليس في اللغة ما يدل على أن المعني نفسه يتزايد ، بل إما جائز وإما لازم إما صادق وإما كاذب فلا يتفاوت الصدق في نفسه واللزوم في نفسه حتي نقول للوجوب درجات أعلاها الفرض وأدناها الواجب أو العكس على القولين ، كما أنه لم يقل أحد أن المندوب ينقسم كالواجب لظني وقطعي ، وإذا جئت لفهم الصحابة وجدت أنهم لم يفرقوا بين الفرض والواجب كما فعل الأحناف فقد قال ابن عمر رضي الله عنهما "فرض رسول الله صدقة الفطر.." ، وهي عند الأحناف واجب ! وفهْمُ الصحابي هنا حجة لأنه خبر لا يثبت إلا عن طريق الوحي ولا مجال للاجتهاد فلم يفرقوا بينهما.

ولهذا قال: (ويرادف الواجب شرعا ، وثوابهما سواء).

- **قال (وثوابهما سواء) .**

اعلم - بارك الله فيك - أن الواجب والفرض وإن استويا اصطلاحا على ما رجحناه وهو قول جماهير الأصوليين خلافا للأحناف فإن الواجبات تتفاوت من حيث الثواب والآكدية لتفاوت طرق ثبوتها فما ثبت بالقطع أوجب مما ثبت بالظن وما ثبت بإجماع ليس كالمختلف فيه ؛ والصلاة التي أجمع الصحابة على كفر تاركها تكاسلا أوجب من الزكاة المختلف في كفر تاركها ، والزكاة أوجب من الصيام والحج ، واختلف الفقهاء في أفضلية الصيام على الحج ، فهذا كله تفاوتٌ في الرتب باعتبار ما يرتب على كُلٍّ من أفضلية وثواب لا تفاوتٌ في أنها كلها أركان للإسلام ولا في حقيقة الفرض والواجب الأصولية من أنهما سواء في أن تاركهما مذموم شرعا قصدا مطلقا ، ولهذا قال في التحرير " لا يمتنع أن يكون أحدهما آكد من الآخر وأنه يُثاب عليه أكثر من الآخر " ، ولهذا قول المصنف أن ثوابهما سواء فيه نظر.

قال الطوفي " والنزاع لفظي إذ لا نزاع في انقسام الواجب إلى قطعي وظني"

يعني النزاع في التفرقة بين الفرض والواجب ؛ فالجميع متفقون على أن من الواجب ما هو ظني ومنه ما هو قطعي ، وعلى ما صححناه من تفاوت الثواب فليفرق كل فريق بما شاء ، المهم أن كليهما يذم تاركهما شرعا قصدا مطلقا.

قال ابن القيم في إغاثة اللهفان:

"فواجبات القلوب أشد وجوباً من واجبات الأبدان وآكد منها، وكأنها ليست من واجبات الدين عند كثير من الناس، بل هي من باب الفضائل والمستحبات ، فتراه يتحرَّج من تركِ واجب من واجبات الأبدان، وقد ترك ما هو أهمّ واجبات القلوب وأفْرَضها، ويتحرج من فعل أدنى المحرمات، وقد ارتكب من محرمات القلوب ما هو أشد تحريماً وأعظم إثماً." **انتهى كلامه**.

وكذلك تتفاوت المنكرات والمحرمات كما قال ابن القيم : (وأكثر المتنزهين عن الكبائر الحسية والقاذورات في كبائر مثلها أو أعظم منها أو دونها، ولا يخطر بقلوبهم أنها ذنوب، ليتوبوا منها! فعندهم من الإزراء على أهل الكبائر، واحتقارهم، وصولة طاعاتهم ومنَّتهم على الخلق بلسان الحال، واقتضاء بواطنهم لتعظيم الخلق لهم على طاعاتهم، اقتضاء لا يخفى على أحد غيرهم، وتوابع ذلك ما هو أبغض إلى الله وأبعد لهم عن بابه من كبائر أولئك).

وقال " والمحرمات التي عليه - يعني القلب - أشد تحريمًا من الزنا، وشرب الخمر وغيرهما من الكبائر الظاهرة ،ومرض القلب وشقاؤه أعظم من مرض الجسم وشقائه"

وقال ابن رجب رحمه الله في جامع العلوم والحكم : (خاتمة السوء تكون بسبب دسيسة باطنة لا يطَّلع عليها الناس).

- وثَمَّ مسألة يذكرها الأصوليون في تفضيل فرض الكفاية أو العين على الآخر فقيل فرض الكفاية أفضل لأنه رفع للإثم عن جميع الناس ، وقيل فرض العين أفضل لإلزام كل واحد من المكلفين به وهو الصحيح فالصلوات الخمس أعظم من صلاة الجنازة بلا شك كما هو معلوم في محلِّه فِقهاً.

- وثَمَّ مسألة أخرى في ما يتعلق بالواجب الموسع ؛ فاشترط الجمهور الإتيان بالبدل إن أريد فعل الواجب أثناء الوقت لا أوله وهذا البدل أرادوا به العزم وردّ بعضهم ذلك بحديث جبريل في مواقيت الصلاة ففعلها أول الوقت وأثناءه ولم يأمر بهذا البدل الذي أراده الجمهور ، لكني أقول أن للجمهور وجهة مقبولة ؛ فلا بد من الإتيان بالبدل وهو العزم لأنك إن لم تعزم على الإتيان بالواجب الموسع في أثناء الوقت غير أوله فأنت في حكم العازم على الترك أو يكون الفعل عندك والترك سواء ولهذا فرق الفقهاء بين تارك الحج كسلا وهو عازم على الفعل وبين العازم على الترك فيقضى عن الأول بعد موته بخلاف الثاني وكذلك تارك الزكاة بخلا فلا تخرج عنه بعد موته وبين تاركها تفريطا فتقضى عنه.

- **وقال (وصيغتهما ، و حتمٌ و لازمٌ ، وإطلاق الوعيد ، وكتبَ عليكم ، نصٌّ في الوجوب)**

أراد هنا الكلام عن صيغ ما يدل على ذم التارك للشيء شرعا ، الصيغ المأخوذة من خطاب الشرع لأنه ثم ألفاظ في الكتاب والسنة تدل على الوجوب باصطلاحه السابق .

كالفرض والواجب ، فأما فرض فكواجب ، والعكس عند المصنف ، وكذلك حتم كما في قوله تعالى (كان على ربك حتما مقضيا) وهو واجب أوجبه الله على نفسه لم يوجبه عليه غيره وانظر ذلك في كتابي (كتاب القضاء والقدر) وكتابي (الجامع المفيد شرح كتاب التوحيد) ، وكذا لفظ لازم كما في الحديث " من لزمته بنت مخاض وليست عنده أخرج ابن لبون " ، وكذا إطلاق الوعيد وهذا واضح ، وكذا لفظ كتب عليكم كما في آية الصيام ، فيري المصنف أن كل هذه الألفاظ نصٌّ في الوجوب لا تحتمل غيره.

وقد ذكرنا سابقا أن القاعدة أن اللفظ محمول على الشرعي إن كان للفظ استعمال خاص شرعا وهذا إنما يعلم بالاستقراء ، إن لم يكن فمطلق العرفي إن تعارف النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على معنى معين ، وإلا فيحمل اللفظ أخيرا على معناه اللغوي .

وإذا جئت لهذه الألفاظ تجد أن فرض وحتم وإطلاق الوعيد حيثما وردت في الشرع أريد بها ما يرتب العقاب على تركه فهي نصوص كما قال إذ باستقراء نصوص الكتاب والسنة تعلم أن هذه الألفاظ حيثما وردت في الشرع أريد بها ما يرتب العقاب على تركه ؛ فصار حقيقة شرعية، وأما واجب ولازم وكتب عليكم وكذلك ثابت فظاهرة في العموم لا نص لأنها وردت في مستحبات عند بعض الصحابة و الفقهاء كغسل الجمعة واجب فقد فهم منه بعض الصحابة رضي الله عنهم أنه مستحب ، وكقوله تعالى "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك

خيرا الوصية" عند من يرى الاستحباب للأقربين ، وقيل كلها من الظاهر إلا إطلاق الوعيد لأن الشرع لم يبين لها حقيقة كما بين للصلاة والزكاة وغيرهما فتحمل على معانيها اللغوية ففرض في اللغة يأتي بمعنى الاباحة والاستحباب والحتم أيضا فيكون من الظاهر أوالمجمل.

- **قال (وإن كنَّى الشارع عن عبادة ببعض ما فيها نحو " وقرآن الفجر " و" محلقين رؤوسكم " دل على فرض).**

وهي كناية من إطلاق الجزء وإرادة الكل ، فكذلك هو من أدلة وجوب الجزء ، كالقراءة في الصلاة ، والحلق أو التقصير للحل من الإحرام ، وكذلك الكناية عن الجزء بالكل فدليل على فوات الكل بفوات الجزء ، كتسمية الصلاة إيمانا في قوله تعالى " وما كان الله ليضيع إيمانكم " فهو من أدلة ركنية عمل الجوارح لصحة الإيمان فتارك الصلاة مطلقا كافر كفرا أكبر.

- **ثم قال (وما لا يتم الوجوب إلا به ليس بواجب مطلقا ، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور لمكلف فواجب يعاقب بتركه ويثاب على فعله).**

سبق الفرق أن الوجوب صفة للحكم ، والواجب صفة لفعل المكلف ، فما لا يتم الوجوب الا بتحققه من فوات شرط أو سبب لم تجب العبادة وهذا معنى قوله "فليس بواجب " سواء كان تحقيق الشرط أو السبب في مقدور المكلف أو لم يكن : فمثلا من شروط وجوب الزكاة حولان الحول - وليس في مقدور المكلف - ، وبلوغ النصاب - وهو في مقدور المكلف - فتحقيقهما ليس بواجب عليه.

ولهذا قال في الشرح " سواء كاكتساب المال للحج والكفارات ونحوهما او لم يقدر عليه المكلف لحضور الامام الجمعه وحضور العدد المشترط فيها - يعني على المذهب - لأنه من صنع غيره فإنه ليس بواجب مطلقا " وهذا محل إجماع.

وأما الجملة الثانية في المتن فقوله ما لا يتم الواجب المقدور للمكلف فهو احتراز من غير المقدور خلافا للقاعدة السابقة فالقدرة شرط من شروط التكليف كما سيأتي فإن عجز عنه كله سقط وإن عجز عن بعضه سقط بعضه وظل الباقي على وجوبه فمن عجز عن الركوع في الصلاة أتي بانحناء يستطيعه ولا يجوز الجلوس لأن الركوع انحناء مع قيام فإذا سقط الانحناء لعذر أتى بانحناء مقدور عليه مع القيام ، وكذلك إذا عجز عن تحريك لسانه في الصلاة لخرس حرك لسانه ، وإذا استوت صفوف الصلاة قال استووا ، وإذا كان أصلع أمرّ الموسى على رأسه للحل من الإحرام على قول بعضهم وإن كان الصحيح أنه عبث لا قيمة له ولا فائدة منه فالقاعدة صحيحة لكن ينظر في كل موضع بحسبه.

وقوله " المطلق فهو واجب " احتراز عن الواجب المقيد بسبب أو شرط يتوقف فعل الواجب عليه فإن كان هذا الشرط أو السبب شرعيا فهو واجب ، سواء كان جزءا من ماهية الواجب

ركنا أو واجبا كالسجود في الصلاة - وهو ما يُقعّد له بأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزء من أجزائها - ، أو خارجا عن ماهية الواجب كالوضوء و استقبال القبلة ففي جميع الأحوال هو واجب ، وإن كان السبب أو الشرط غير شرعي كأن يكون عقليا أو حسيا أو عاديا فالصحيح وهو المذهب و الجمهور أنه واجب أيضا كالأول.

وهي القاعدة المشهورة " ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، وتارة يعبرون عنها بما لا يتم الأمر الا به فهو فهو مأمور به وهذا أشمل إذ يتضمن الواجب والمندوب ، وهكذا سائر الأحكام التكليفية.

فصل : تقسيم العبادة إلى مؤقتة وغير مؤقتة.

لما انتهى كلامه عن الواجب وذكرنا أنه منه موسع ومضيق وسياتي مزيد بيان أراد أن يبين ما يتعلق بذلك من أحكام عدّها بعض الأصوليين من الأحكام الوضعية لأنها ليست تكليفية وما ليس بتكليفي فهو وضعي فالقسمة ثنائية، وهي الأداء والقضاء والإعادة فقال - والشرح في جمل معترضة: -

(العبادة - واجبة أو مندوبة - إذا لم يعين وقتها - فلم يكن لها وقت له أول وآخِر كالنوافل المطلقة من صلاة وصوم وصدقة ونحوها - لم توصف بأداء ولا قضاء ولا إعادة ، وإن عين ولم يحد كحج وكفارة توصف بأداء فقط ، وفعل صلاة بعد تأخير وقتها لا يسمى قضاءَ القضاءِ ، وإن حُدَّ وُصفت بالثلاثة).

اعلم يا عبد الله أن العبادة باعتبار توقيتها إما : محدودة الطرفين أي ذات طرفين لها ابتداء وانتهاء ، وقتٌ أول و وقتٌ آخِر ، فما كان في الوقت فهو أداء وما أعيد في الوقت فإعادة، وبعده قضاء.

وإما غير ذات طرفين كالنفل المطلق - وظاهر كلامه عدم الفرق بينه وبين المقيد من ما له سبب كتحية المسجد وسجود التلاوة ،فلا يوصف بأداء ولا قضاء ولا إعادة إلا عند الفقهاء الذين يطلقون الإعادة على ما فعل مرتين بقطع النظر عن الوقت ، وأما الأصوليون فالمسميات الثلاثة عندهم كلها أسماء واصطلاحات للعبادة التي لها طرفان وقت أول ووقت آخر.

وأما ما لم يكن له وقت آخر ويسمونه ما عُيِّن وقته ولم يحدد كالحج وزكاة المال والكفارات ونحوها فهذه ليس لها ابتداء وانتهاء على قول وقيل لها ابتداء هو البلوغ ولا انتهاء والقولان متقاربان لأن المقصود عدم التحديد فهذه توصف بأداء لا بإعادة - إلا عند الفقهاء الذين الإعادة عندهم عامة غير محددة بوقت وإنما هي فعل أي عبادة مرتين - ولا بقضاء ، وأما إطلاق الفقهاء القضاء للحج الفاسد فهذا من باب التوسع ؛ ولهذا قال هنا " وإطلاق القضاء لحجٍّ فاسدٍ

لشَبَهِه بمَقضِيّ" من حيث فعله مرة أخرى ، ولأنه لما شرع فيه وتلبس بأفعاله تضيق الوقت عليه ، وأيضا لأن الواجب على الفور فصار الحج الفاسد شبيها بما له وقت آخر وإن لم يحدد له وقت آخر لكن الفورية تشبهه ، ولأن الزمن ملازم للعبادة ولو لم يحدد الشارع لها وقتا بطرفين ، ولأنه لما شرع فيها صار له وقت أول بدأ فيه ووقت ينتهي ولهذا نقول قضاء وإعادة وإن كانت العبادة مطلقة غير مقيدة بزمن.

وعليه الأداء هو أداء العباده ذات الطرفين في وقتها - ولو فعل أكثرها بعد الوقت للحديث "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة" لكنه آثم بذلك فالإثم وعدمه لا علاقة له بالأداء - والأداء كذلك أداء العبادة التي عُيِّن وقتُها ولم يُحدَّد ، وأما القضاء فهو فعل العبادة خارج وقتها المحدد لها شرعا ويجب على الفور فلو أخر القضاء أثم لأن الواجب على الفورية على الصحيح كما سيأتي في مسائل الأمر ، و يوصف بأنه قضاء القضاء وقيل لا دفعا للتسلسل وإنما نسميه قضاء مؤخر يأثم بتعمده ، وعلى هذا من نام عن صلاة أو نسيها وجب عليه قضاؤها بمجرد ذكرها للفورية التي أُمِرنا بها كما سيأتي في باب الأمر.

وجدير بالذكر أن مما يدل - في أحد القولين - على عدم وجوب القضاء لمن ترك الصلاة مثلا عمدا أو كسلا خلافا لثاني القولين بالقياس على ذكرها إذا نسيها أو نام عنها نوما غير متعمد أنه قياس فاسد ؛ لأنه من قياس ما بعد الوقت على ما في الوقت بغير علة لأن تعيين أوقات الصلوات تعبدي غير معقول المعنى، غير أن تارك الصلاة عمدا كافر بإجماع الصحابة والنائم المغلوب بعد أخذ الأسباب لا حرج عليه فكيف يقاس الكافر على المسلم ! ، غير أنه خلاف ما عليه أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو ردّ ، لكنهم ردوا هذه الاستدلالات بأن الكفر بترك الصلاة إنما يكون بالترك المطلق لا بمطلق الترك بدلالة الاستغراق في الحديث " بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة " والعهد الذي بيننا وبينهم الصلاة " فأل فيه استغراقية ، غير أنهم احتجوا أيضا بغير القياس كعموم قوله عليه الصلاة والسلام " اقضوا الله " و" دين الله أحق بالقضاء " لكن رُدّ هذا الاستدلال بأن الحديث في الواجب الموسع غير محدود الطرفين مع العذر بفواتها ، ومسألتنا مفروضة في ما حدد طرفاه ففاتت بتفريط متعمد من غير عذر، غيرأن القضاء لا يكون إلا بأمر جديد كما سيأتي بيانه قريبا إن شاء الله تعالى في بيان خلاف الجمهور مع الأحناف في معنى الصحة والفساد من الأحكام الوضعية ، واستدل لهذه القاعدة عند المالكية وبعض الحنفية والحنابلة والشافعية بحديث أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - لمُعاذة رضي الله عنها " كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة " ووجهه أنها مع كل الأدلة الشرعية كتابا وسنة على الأمر بالصلاة والصيام لم تفهم منها شرعية القضاء بل استدلّت على الصيام بأدلة خاصة بالقضاء كما في آية البقرة ، ولما لم تجد مثيلا لها في الصلاة علمت أنها لا تقضى حتي يرد به أمر جديد، لكن رد بعضهم باعتكاف النبي عليه الصلاة والسلام عشرا من شوال قضاء للعشر الأخير من رمضان لما فاتته فقالوا بأن القضاء بالأمر

الأول بقياس الشرع يعنون به قياس عبادات لم يرد النص بقضائها قيست علي أخرى ثبت قضاؤها بالفعل كما مثلنا ،فاستدلوا بقياسين الأول قياس ما بعد الوقت على ما في الوقت وقياس غير المعذورعلي النائم والناسي المعذورَين وهو قياس ضعيف ، والثاني بقياس ما تقدم وهو أظهر.

وأما الإعادة فما فعل في وقت عبادة محدودة الطرفين فما بعد الوقت لا يسمى إعادة وإنما الذي يسمى إعادة ما كان في الوقت ، فالنفل المطلق وذوات الأسباب لا توصفان بالإعادة ، وقيل توصفان بها وهو قول الفقهاء وبعض الأصوليين لأن الإعادة عند هؤلاء فعل مطلق عبادة مرّتين.

وعلى تخصيص الإعادة بذات الطرفين سواء فيها كانت الأولى لخلل أو لغير خلل كنَيلِ فضيلة جماعة ثانية ، لكن الخلاف لو كانت لخلل كأن يكون صلّى بغير وضوء ناسيا وبعد الوقت صلى مرة أخرى هل يسمى إعادة فالأصوليون يقولون لا لأن الأولى باطلة لم تنعقد أصلا والفقهاء يسمونها إعادة فالخلاف اصطلاحي فقط وان كانت الإعادة لغة تشمل هذا وذاك وفي هذا قال " والإعادة ما فعل في وقته المقدر ثانيا مطلقا " .

- **ثم قال (وإن حُدّ وُصِفتْ بالثلاثة سوى جمعة)**

فتوصف بأداء أو إعادة إن صلاها مثلا في مسجد ثان أو حصل خلل وأمكن تداركها في وقتها ولا توصف بقضاء لأنها إذا فاتت صُلِّيتْ ظهرا.

- **قال مُؤخِّرا بيان هذه الحدود بعد ما سبق ، وهذا معيب (فالأداء ما فعل في وقته المقدر له أولاً شرعا).**

وقوله " أولاً " متعلق بقوله "فُعل" احترازا ليخرج ما فعل في وقته المقدر له شرعا لكنه في غير الوقت المقدر له أولا شرعا ، كصلاة من نام أو نسي ولم يذكر إلا بعد الوقت على قول من قال بأنه قضاء ، وقضاء الحائض ونحوها صيام رمضان حتى رمضان الثاني ، وقوله شرعا احتراز من تحديد الحُكَّام شهرا لدفع الزكوات فلا يسمى بشيء من هذه الأسماء و إنما هي للتحديد الشرعي.

- **ثم قال (والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء ولو لعذر تمكن منه كمسافر أو لا لمانع شرعي كحيض أو عقلي كنوم ؛ لوجوبه عليهم).**

للأداء ثلاثة أحوال :

الحال الأولى :

أن يكون الأداء واجبا كالصلوات الخمس في وقتها على من لم يقم به مانع ، فإن فاتته في وقتها لمانع وعذر مقبول شرعا وهو النوم أو النسيان وجب قضاؤها عند ذكرها - على الفور كما سبق - وإن فاتت عمدا فسبق أنه لا يشرع لها قضاء في أحد القولين ؛ للقاعدة أن القضاء لا يكون إلا بأمر جديد والدليل حديث أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - لمُعاذة رضي الله عنها " كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة " ووجهه أنها مع كل الأدلة الشرعية كتابا وسنة على الأمر بالصلاة والصيام لم تفهم منها شرعية القضاء بل استدلّت على الصيام بأدلة خاصة بالقضاء كما في آية البقرة ، ولما لم تجد مثيلا لها في الصلاة علمت أنها لا تقضى حتي يرد به أمر جديد وسبق الخلاف قريبا، ولكن الأظهر أن القضاء بالأمر الأول وعليه الجمهور وذلك لعموم الأدلة بالأمر بالقضاء وبالقياس على عبادت قضاها النبي عليه الصلاة والسلام من غير أمرجديد كقضائه اعتكاف عشر رمضان الأخيرة في شوال، وسياتي مزيد بيان في شرح الصحة والفساد من الأحكام الوضعية.

الثانية:

أن يكون الأداء ممنوعا كحائض ونفساء ، مع وجوب القضاء.

الثالثة :

أن يكون الأداء مباحا مخيرا فيه كصوم المسافر ، مع وجوب القضاء.

فمسألتنا هنا في هذه الحالات الثلاث هل يسمى فعلهم العبادة بعد الوقت لسبب عذرهم قضاءً أم أداءً ؟؟

رجح هنا ابن النجار أنه قضاء ونسبه للفقهاء قاطبة وحجتهم أن هؤلاء لم يجب عليهم الإتيان بهذه العبادات إلا لأنها كانت واجبة عليهم في الوقت لولا العذر ، ورجح ابن تيمية أنها أداء بحجة أنه من التناقض أن تكون واجبة عليهم ومحرمة للحيض وجائزة للمسافر في آن واحد ، ولأنه لا يُحكم بوجوب العبادة بمجرد وجود سببها حتي تتحقق الشروط وتنتفي الموانع ، لكن الصحيح قول الجمهور لأن الجميع متفقون على وجوب العبادة سواء في الحال أو في الذمة بمجرد وجود سببها وهذا يكفي.

- **ثم قال (وعبادة صغير لا تُسمّى قضاءً ولا أداءً)**

لأنه لم يبلغ الحلُم فلا تسمى قضاءً إجماعاً، ولا أداء على الصحيح لأن الصغير لم تجب عليه عبادة حتى تقضى أو تؤدى، قال الطوفي "الفعل المقدر وقته إن لم ينعقد سبب وجوبه لم يكن فعله بعد الوقت قضاء إجماعا " انتهى كلامه ، وسبق أن وليه هو المكلف بذلك وأنه من خطاب الوضع وذكرنا الخلاف سابقا فراجعه.

- **ثم قال (والإعادة ما فعل في وقته المُقدّر ثانيا مطلقا)**

مطلقا أي سواء كانت لخلل أو لنيل فضيلة ، و سبق هذا فراجعه.

- ثم قال - والشرح في جمل معترضة - (والوقت إما بقدر الفعل كصوم فالمُضيّق - أي فهو المضيق وهو معدود في الشريعة - أو أقلّ فمُحال - أي لا تأتي به الشريعة كإيجاب أربع ركعات في وقت لا يسعها كطرفة عين - أو أكثر فموسّع - وهو أكثر واجبات الشريعة وهذا من رحمة الله بعباده - كصلاة المؤقتة فيتعلق بجميعه مُوسّعا أداءً - فمتى ما أدى الواجب في وقته فأداء سواء أوله أو أثناءه أو آخره - ويجب العزم إذا أخر - وإلا فهو عازم على الترك وقد سبق أن بينت هذه المسألة - ويتعين آخره - أي آخر الوقت الموسع بحيث لا يتسع الوقت إلا لهذا الواجب فيصير بعد أن كان موسعا مضيقا - ويستقرُّ وجوبٌ بأوَّلِه)

- ثم قال - والشرح في جمل معترضة - (والوقت إما بقدر الفعل كصوم فالمضيق - أي فهو المضيق وهو معدود في الشريعة - أو أقل فمحال - أي لا تأتي به الشريعة كإيجاب أربع ركعات في وقت لا يسعها كطرفة عين - أو أكثر فموسع - وهو أكثر واجبات الشريعة وهذا من رحمة الله بعباده - كصلاة المؤقتة فيتعلق بجميعه موسعا أداء - فمتى ما أدى الواجب في وقته فأداء سواء أوله أو أثناءه أو آخره - ويجب العزم إذا أخر - والا فهو عازم على الترك وقد سبق أن بينت هذه المسألة - ويتعين آخره - أي آخر الوقت الموسع بحيث لا يتسع الوقت الا لهذا الواجب فيصير بعد أن كان موسعا مضيقا - ويستقر وجوب بأوله - فلو طرأ مانع على المكلف بعد دخول الوقت بقدر تكبيرة عند الحنابلة لزمه القضاء ، وعن الإمام أحمد لا يستقر الوجوب الا بإمكان الأداء من الوقت بإدراك ركعة مع الوضوء والطهارة الواجبة وهو قول الشافعي أيضا وذلك لأنه بعدم إدراكه من الوقت ما يمكنه الصلاة فيه أشبه ما لو لم يدرك شيئا وهذا هو الراجح للحديث " من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك " وهذا عام يشمل الإدراك أول الوقت فتقضيها الحائض حين تطهر ويشمل الإدراك من آخر الوقت حين تطهر آخره ، وقول ثالث لمالك ورجحه ابن تيمية بعدم استقرار الوجوب إلا بضيق الوقت بحجة أن لها أن تؤخر وأن الواجب الموسع كما سبق يجزئ فعله أول الوقت وأثناءه وآخره ، وفسروا الحديث بأن الإدراك إنما يكون من الآخر لا الأول ، وبأن نساء الصحابة لم يكونوا يقضين لعدم ورود ذلك عنهنّ لكنا نقول عدم النقل لا يفيد نقل العدم)

وفي كتابي الإلمام بما في فقه الطهارة من مسائل وأحكام قلت في بيان هذا الحكم من أحكام الحائض :

(تحرم عليها الصلاة فرضها ونفلها ، ولا تصح منها ، وكذلك لا تجب عليها الصلاة إلا أن تدرك من وقتها مقدار ركعة مع الوضوء سواء في أول الوقت كأن تحيض بعد دخول وقت الظهر بمقدار ركعة مع الوضوء ، أو آخره كأن تطهر قبل انتهاء وقت الظهر مثلا بمقدار ركعة مع الطهارة الواجبة عليها شرعا كذلك فيجب عليها قضاء هذه الصلاة حين تطهر، وهو رواية عن أحمد ومالك ووجه عند الشافعية واستدلوا على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم (من

أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة) وهذا وإن كان يحمل على أن من أدرك ركعة آخر وقت العصر مثلا قبل دخول وقت المغرب فقد أدرك العصر أداء ، يحمل أيضا على هذا المعنى السابق ذكره ، ويحمل أيضا على إدراك الجمعة فبالإجماع لا تدرك إلا بركعة وكذلك سائر الصلوات لا تدرك فضيلة جماعتها إلا بركعة مع الإمام وإلا فأجر النية فقط ، وعن أحمد إن أدركت من الوقت مقدار تكبيرة الإحرام وجبت عليها ، ومذهب أبي حنيفة أنها لا تقضي مطلقا ما حاضت فيه أول الوقت ورجحه ابن تيمية وحجته أن لها أن تؤخر الصلاة في الواجب الموسع وأن القضاء لا يكون إلا بأمر جديد إلا إذا بقي من الوقت ما يسع مقدار تلك الصلاة فقط فحينئذ يجب عليها الصلاة ولا تأخير لها لآخر الوقت فوجب القضاء عليها.

ووجه ما ذهب إليه بعض الحنابلة من اشتراط إدراك ولو تكبيرة الإحرام فقط حديث البخاري "من أدرك سجدة من صلاه العصر فليتم صلاته " وللعلماء في فهم هذا اللفظ ثلاثة أقوال الأول أن من أدرك ولو سجدة فقد أدرك الصلاة أداء وإن أدى باقي الركعات بعد خروج الوقت ولهذا ذهب بعض الحنابلة كما في مسألة إدراك الحائض هنا أن المراد من أدرك أي جزء من الركعة قبل الوقت فقد أدرك الصلاة أداء فقالوا ولو بتكبيرة الإحرام وجعلوا كل الإدراكات كذلك ، وقيل أن المراد من أدرك ركعة كاملة بركوعها وسجودها قبل الوقت فقد أدرك الصلاة أداء فلو أدرك ركوعا فقط قبل أن يسجد وانتهى الوقت فلا يعد مدركا للصلاة أداء ، وقيل المراد بإدراك سجدة التأكيد على إدراك الركوع وهو الصحيح ، فالأقوال ثلاثة فأولا قيل المراد بالركعة هنا الركعة الكاملة، برُكوعِها وسُجودِها، والصّلاةُ قد تُسَمَّى ركُوعًا كما سُمّيتْ سجودًا، وقيل في ثانٍ أن الإدراكُ إذا تَعلَّقَ به حُكمٌ في الصَّلاةِ استوي فيه الركعةُ وما دُونها فيُجزِئُ الإدراكُ ولو بتكبيرةِ الإحرامِ؛ فهو إدراكُ حُرمةٍ فاستوَى فيه الركعةُ والتكبيرةُ ، والقول الثالث وهو الصحيح: أنّ المرادَ بالرَّكعةِ في قولِه: «مَن أَدْركَ مِن الصُّبحِ رَكْعةً» حقيقةُ الرُّكوعِ لا الركعةُ الكامِلةُ وأن السجدة تأكيد على لزوم إدراك الركوع .

وعليه إدراك الجمعة بالإجماع بركعة الذي هو الركوع، وكذا إدراكات الحائض كما ذكرنا ، وكذا إدراك ثواب الجماعة وإلا فأجر النية ، وكذا إدراك الركعة خلف الإمام لابد من ركوع معه ويجزئ على الصحيح وهو قول الأربعة ، فالذي أراه أن قوله في الحديث " سجدة " إنما هو تأكيد على اشتراط إدراك الركوع لأنه لا يدرك سجدة إلا وقد ركع فلا يؤخذ من الحديث وجوب القضاء على الحائض بمجرد إدراك تكبيرة الإحرام كما يقول الحنابلة ، وليس المراد كذلك إدراك اي جزء من الصلاة لتكون به أداء وإنما المراد التأكيد على إدراك الركوع قبل انتهاء الوقت حتى تكون أداء) **انتهى من كتابي الإلمام بفقه الطهارة .**

- **ثم قال (ومن أخّر - يعني الواجب الموسع أخّره عن أول وقته - مع ظن مانع - كعدم البقاء - لقِصاص أو لحيض تعرف المرأة طبيعته ووقته - أَثِم - إجماعاً لتضييقه عليه بظنه - ، ثم**

إن بقي - وتخلف ظنُّه وظنُّها - ففعلها في وقتها فأداء - عند الجمهور لبقاء الوقت و لأنه لا عبرة بالظن البيِّن خطؤه -)

- **ثم قال - والشرح في جمل معترضة - (ومن له تأخير تسقط بموته - أي الصلاة وهذا على الأصح عند الأئمة الأربعة لأنها لا تدخلها النيابة بخلاف الحج و الزكاة فمن ترِكَتِه كما هو مقرر في الفقه ؛ لورود النص في الحج " حج عن أبيك " ولأن الزكاة حكم وضعي - ولم يعصِ - بالتأخير عند الجمهور ونقل فيه الإجماع لأنه فعل ما له فعله - إلا الحج والزكاة فهما على الفور ، على تفصيل في القضاء بين التارك كسلا أوتهاونا وللزكاة بخلا او تفريطا وسبق بيان ذلك -)**
- **ثم قال - والشرح في جمل معترضة - (ومتي طُلِبت - يعني التكاليف - من كل واحد بالذات أو من معين كالخصائص - النبوية وغيرها من واجبات ومحظورات ومباحات وكرامات وقد أدخلناها في حد الحكم الشرعي فراجعه - فمع الجزم فرض عين ، وبدونه - أي من دون جزم - سنة عين - ويأتيك الفرق بين فرض العين ومثله سنة العين وبين فرض الكفاية ومثله سنة الكفاية أن العيني النظر فيه إلى الذات وإلى الفعل بالتَبع، وأما الكفاية فإلى الفعل وإلى الذات بالتبع ، والفرق الثاني أن فرض العين ما تكررت مصلحته كالصلوات الخمس وغيرها فمن مصالحها الخشوع لله والتذلل له وحده وغير ذلك وهي مصالح متجددة متكررة فوجبت على كل واحد بعينه ، وأما الكفايات فلا تتكرر مصلحتها بتكررها كإنجاء الغريق ونحو ذلك -)**

ففرض العين كل واحد من الناس مأمور به وجوبا كالصلوات الخمس ، وسنة العين كذلك إلا أن الأمر به استحباب كالنوافل ، وفرض الكفاية الناس بمجموعهم لا جميعهم - أي لا كل واحد - مأمورون به وجوبا كصلاة الجنازة ، وكالحِرَف والصناعات حتى لا يؤدّي فواتُها لعجز المسلمين ، وسنة الكفاية مجموعهم مأمورون به استحبابا فإن فوّتوه جميعا فاتهم الأجر بلا وزر فهي ما إذا قام به بعضهم سقط أجر الاستحباب عن الباقين فيكون قد نال الاستحباب من ناله وفات على من فوته وقد سبق أن الكفايات مصلحتها غير متجددة.

فمن هذا الفرق الثاني تعلم أن سنة الكفاية متصوّرة ، لأنهم اختلفوا في وجودها كما حكاه الزركشي في البحر المحيط ونفاه الشاشي في المعتمد ، والصحيح وجوده وفيه قال الزركشي في البحر المحيط :

((وكما ينقسم الفرض الى عين وكفاية فكذلك السنة ، وسنة الكفاية ان يقع الامتثال لأمر مستحب بفعل البعض وتنقطع دلالة النص على الاستحباب فيما زاد على ذلك ولا يبقى مستحبا - قلت لأنه يكون قد فات وانتهى على ما ذكرناه هنا في الفرق الثاني بين العين والكفاية - بل داخلا في المباح او غيره بخلاف سنة العين فإنها بفعل البعض الاستحباب موجود في حق الباقين كذا قاله تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح الالمام ، ومثال سنة العين الوتر وصيام

الأيام الفاضلة ، ومثال سنة الكفاية الأذان والإقامة - قلت هذا إن تم الإعلان وسمع من مساجد أخرى - والتسليم والتشميت - يعني على قول من قال أنهما سنة - قال ابن دقيق العيد : ويفارق فرض الكفايه سنة الكفاية أن فرض الكفاية لا ينافيه الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي سقط به الفرض ، والسنة على الكفاية ينافيه الاستحباب في حق من زاد على القدر الذي سقط به الاستحباب والسنة على الكفاية ينافيها الاستحباب فيما زاد من ذلك الوجه الذي اقتضى الاستحباب - قلت فصلاة الجنازة لو قام بها بعضهم سقط الإثم عن القاعدين لكن لا يمنع أن يشاركوا من قام بها لينالوا الأجر معهم بخلاف سنة الكفاية كالأذان بعد تمام الإعلان من مسجد آخر فلا مشاركة فيه بحيث يظل الاستحباب باقيا لمن شاء بل الاستحباب إنما هو لمن فعل سنة الكفاية ولا يظل باقيا خلافا لفرض الكفاية ولهذا قلنا سنة الكفاية إذا قام بها بعضهم سقط الأجر عن الباقين واما فرض الكفاية فيسقط الاثم عن الباقين مع بقاء الاستحباب لمن أراد أن يؤديه مع من أداه - وهنا فائدتان : الأولى المشهور وقوع سنة الكفاية وخالف في ذلك الشاشي في المعتمد وقال فيه لم نر في أصول الشرع سنة على الكفاية بحال والسنن معلومة وتخالف الفرض حيث انقسم الى عين وكفاية فإن في الكفاية فائدة وهي السقوط بفعل البعض عن الباقين والسنة لا يظهر لها أثر في كونها على الكفاية لأنها لا إثم في تركها وتسقط كمن ترك بفعل من فعل وانما هي ثواب يحصل له بالسلام مثلا ولا يجوز أن يحصل له ثواب بفعل غيره من غير فعل يوجد من جهه تساويه ألا ترى أنه إذا دخل المسجد جماعة سُنّت لهم تحية مسجد ولا تسقط سنة التحية في حق بعضهم بفعل البعض وهذا لان فرض الكفاية مُوجّه على الجماعة احتياطا ليحصل ذلك الفرض فإذا فعل بعضهم فقد حصل المقصود وسقط عن الباقين والسنة إنما أمر بها استحبابا لحظ المأمور في تحصيل الثواب فلا يحصل له ثواب بما لا كسب له فيه)).انتهى.

قلت : فالمراد من سنة الكفاية فوات الاستحباب بفعل بعضهم كما أن فرض الكفاية يسقط الإثم بفعل بعضهم ، فنفرق بين فرض الكفاية وسنة الكفاية بأن الأول تظلّ دلالة الاستحباب باقية فوق من أداه فمن أراد أن يشارك شارك ، وأما سنة الكفاية فلا تبقى دلالة الاستحباب بل تبقي الإباحة وأجر النية كما تقدم من كلام ابن دقيق العيد.

- **ثم قال - والشرح في جمل معترضة - (وفرض الكفاية على الجميع - عند الجماهير والأئمة الأربعة ؛ لإثم الجميع بتركه فكلهم مخاطبون به إلا أنه إذا قام به بعضهم سقط الإثم عن الباقين - ويسقط الطلب الجازم والإثم بفعل من يكفي - يعني رخصة وتخفيفاً وهذا بالإجماع لأن المقصود الفعل وقد وجد ويكفي في سقوطه غلبة الظن وكذا يجب إن غلب على الظن عدم قيام غيره به ، فالظن كما يصح مُثبِتا للتكاليف يصح مُسقِطا لها ولهذا قال: - ويجب على من ظن أن غيره لا يقوم به)**

واشترط بعضهم التكليف ليسقط فرض الكفاية لكن المشهور من المذهب صحة الأذان مثلا من مميز وسبق الخلاف في موضعه من شرح الحكم الشرعي فراجعه، وفرق بعضهم بين ما المراد مجرد فعله وحصول المقصود كحمل الميت ودفنه ، وبين ما المراد فعله على وجه صحيح أو يعاد من مكلف.

- **ثم قال (وإن فعله الجميع معاً - أي من غير ترتيب - كان فرضا - في حقّ الجميع لعدم ما يقتضي تمييز بعضهم ونقله في التحرير إجماعا -)**

- **ثم قال (وفرض العين أفضل)**

وسبقت المفاضلة بينهما فراجعه.

- **قال - والشرح في جمل معترضة - (ولا فرق بينهما - أي بين فرض العين والكفاية - ابتداء - أي أن كل الناس مخاطبون بفرض الكفاية ابتداء كفرض العين حتي يقوم به بعضهم فيسقط الإثم حينها عن الباقين - ويلزمان - أي فرض العين ولو موسعا وكذا فرض الكفاية - بشروع - فيصير كلاهما فرض عين لمن تلبس بهما ولا يجوز حينها الرجوع - مطلقا - أي مهما كان نوع فرض الكفاية فيجب على الجميع ابتداء ويلزم بالشروع فيه فيصير فرض عين سواء كان الكفاية جهادا أو صلاة أو صلاة جنازة أو غيرهما وكحفظ قران ؛ فيأثم بنسيانه بناء على هذا فهو فرض كفاية إجماعا)**

قال المحلي في شرح الجمع:

سنه الكفايه كفرضها - أي كفرض الكفاية - في الأمور المتقدمة وهي أربعة:

أحدها : من حيث التمييز عن سنة العين باعتبار أن النظر فيهما إلى الفعل بالذات وإلى الفاعل بالتبع وأن مصلحة العين متجددة فتكرر بخلاف الكفاية.

ثانيها : أنها أفضل من سنة العين - لسقوط الطلب بها عن كل المطلوبين بها على قول المصنف ورجحنا خلافه -.

ثالثها : أنها مطلوبة من الكل - ابتداء حتى الشروع فيها - عند الجمهور.

رابعها : أنها تتعين بالشروع - وستأتي هذه المسألة في المندوب - إن شاء الله -

- **ثم قال المصنف (وإن طُلِب واحدٌ من أشياء كخصال كفارة ونحوها فالواجب واحد لا بعينه ويتعين بالفعل).**

المراد هنا الواجب المُخيَّر ككفارة اليمين فالمكلف مخير فيها بين واحد من ثلاثة وهي الإطعام أو الكسوة أو التحرير لرقبة فإن لم يجد واحدا منها صام ثلاثة أيام ، وقوله ويتعين بالفعل يعني

أنه إذا شرع في أحد الثلاثه تعين عليه فقبل الشروع في أحدها هو مخير بين هذه الثلاثه لا على تعيين أحدها فإن شرع في أحدها تعيّن عليه ، والمراد من ذلك الفرق بين متعلق الوجوب وهو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه لأنه واحد ولا يجوز تركه ، وبين متعلق التخيير وهو خصوصيات الخصال التي فيها التعدد ولا وجوب فيها؛ فالثلاثة مشتركة في الوجوب لأن كفارة اليمين واجب فعلها وإخراجها فتعيين أحدها عند الشروع فيها هو من ذاك الباب.

- **ثم قال (وإن كفّر بها مُرتّبة فالواجب الأول) .**

لحصول الامتثال به وسقوط الفرض عنه ، فتكون الثانية والثالثة نفلا لأنها لم تصادف وجوبا.

- **ثم قال (ومعاً أثيب ثواب واجب على أعلاها فقط) .**

ففي كفارة اليمين مثلا أعلى الثلاثة ثوابا عتق الرقبة فتكون هي المسقطة للواجب لأنه هو اللائق بكرم الله تعالي ، والأصح ألا يقال ذلك لعدم الدليل عليه ، بل نقول الله أعلم بأيها سقط الواجب و على أيها أجر ؛ فإن الثواب ليس على مجرد العمل الظاهر بل أعمال القلوب قد ترفعها للسماء وقد تحبطها ، كما أننا لا نحكم بإثم الجميع إذا تركها كلها لأن الجميع ليس واجبا عليه حتي يكون آثما على ترك كل واحدة منها.

- **قال (كما لا يأثم لو تركها سوى بقدرِ لا نفسِ عقابِ أدناها في قول).**

قال أن العبد إذا فعل الجميع بلا ترتيب فإنه يؤجر على أعلاها ، وإن ترك الجميع يؤزر وزرا أدنى من وزر أدناها ؛ فضلا من الله ، والصحيح أنه يؤزر بوزر لا يعلم به إلا الله لعدم وجود نصٍّ يعيِّن.

- **ثم قال (تنبيه : العبادةُ : الطاعةُ ، والطاعةُ موافقةُ الأمرِ ، والمعصيةُ مخالفتُه، وكلُّ قربةٍ طاعةٌ ولا عكس) .**

سبق أن قلنا أنه لا ثواب على تركٍ إلا إذا كان مقصودا بنية ولا ثواب على فعلٍ إلا بنية الامتثال وسبق بيان هذا وما يستثني منه عند قوله " ومنه ما لا يثاب على فعله كنفقة واجبة " ، وإنما كلامنا الآن عن الثواب فنقول أن العبادة هي الطاعة لا فرق عند أصحابنا والمالكية والشافعية ، لكن فرقنا بين الطاعه والقربة بأن القربة ما اشترط فيه نية الامتثال وأما الطاعة فلا ؛ كرَدّ الديون ونحوها ، وأما الحنفية ففرقوا بين العبادة وبين الطاعة بأن العبادة ما لا يصحُّ إلا بنيةٍ لا مجرد ثواب وأما الطاعة فلا يشترط لها النية.

فصل : الحرام

- **قال (الحرام ضدُّ الواجب ، وهو ما ذُمَّ فاعلُه ولو قولاً وعملَ قلبٍ شرعاً).**

الحرام لغة المنع ، كما قال سبحانه (قالوا إن الله حرَّمهما على الكافرين).

وفي اصطلاح الأصوليين سنعرّفه تعريفين كما فعلنا في الواجب ، أحدها باعتبار حقيقته وهو ما نُهي عنه على وجه الإلزام بالترك ، والآخر باعتبار حدّه وهو كما قال ، وقيل ما أثيب تاركُه قصداً ، وقيل ما تُوُعِّد بالعقاب على فعله ، وقيل ما يُثاب على تركه ويُعاقَب على فعله ، وله صيغ يُعرَف بها شرعاً منها صيغة النهي لا تفعل فالأصل فيها التحريم إلا بقرينة ، وكالتصريح بلفظ التحريم ومشتقاته ، أو لا يحِلّ ، وكذلك لفظ الاجتناب مقرونا بما يدل على لزومه ، وكترتب العقوبة على الفعل .

وقوله هنا أنه ضد الواجب إنما هو باعتبار تقسيم أحكام التكليف وإلا فالحرام شرعا ضد الحلال ، لكن مراده باعتبار الحكم.

وقوله ما ذُمَّ "ما" هنا نكرة موصوفة بمعني قول أو فعل يذم مرتكبهما شرعا ، وقوله "ولو قولا" أي كالغِيبة والنميمة ونحوهما من المُحرّمات القولية ، وعمل قلب كالنفاق والحسد وسائر أمراض القلوب ، وإنما نص على القول وعمل القلب مع أنه داخل في الفعل على ما سبق في شرح معنى الفقه والحكم الشرعي من باب التأكيد فحسب وإلا فلو قال ما ذم فاعله شرعا لكفى.

وقوله "شرعاً" إشارة منه إلى أن الذم لا يكون إلا من الشرع ، وهذا قد بينت فيه سابقا معتقد الجماعة خلافا للأشاعرة والمعتزلة ، فالذمُّ والقبح معلومٌ بالعقل وبالفطرة وكذا الحسن إلا أنه لا عقاب إلا بعد بلوغ رسالة.

وأورد عليه بأن تعريفه غير جامع إذ المباح إذا كان وسيلة لفساد وحرمة صار محرما من باب أن الوسائل لها أحكام المقاصد ، فنحتاج إلي أن نزيد في آخر التعريف " بوجه ما " ليعم هذا الوجه ، أو نقول " من حيث ذاتُه " لأن المباح وإن ذُم إذا كان وسيلة لمحرم فذمُّه لغيره لا لذاته.

- **ثم قال (ويُسمَّى محظوراً وممنوعاً ومزجوراً ومعصيةً وذنباً وقبيحاً وسيئةً وفاحشةً وإثماً وحرجاً وتحريجاً وعقوبةً).**

فكلها أسماء لمُسمّى واحد.

- **ثم قال (ويجوز النهي عن واحد لا بعينه كملكه أختين ووطئهما ، وله فعل أحدهما).**

يشبه ما ذكرناه في الواجب المخير إلا أن التخيير هناك في الفعل وهنا في الترك ؛ ولهذا أثبت صاحب الجمع " الحرام المخير " ومثَّل له بما إذا طلّق إحدى امرأتيه فيكون وطؤه تعيينا للعتق في الأخرى ، وكما لو أسلم على أكثر من أربع نسوة فأسلمن معه فليختر منهن أربعة.

ولهذا قال (وله فعل أحدهما) أي على التخيير.

وقيل بأن الجمع بين الأختين هو المحرم لا واحدة غير معينة.

- **ثم قال (ولو اشتبه محرم بمباح وجب الكف ولا يحرم المباح).**

هذه قاعدة " ما لا يتم ترك المحرم إلا بتركه فتركه واجب " ؛ فلو اشتبهت ميتة بمذكاة فالواجب الكف وهو عدم الإقدام على أيِّهما لا أن المباحة منهما وهي المذكاة حرِّمت ؛ إذ الإباحة حكم شرعي والقاعدة أن ما ثبت بدليل شرعي فلا يرتفع إلا بدليل شرعي ولا دليل ، ورجّح الموفّق والغزالي أن كليهما محرمتان وقالا أن الأُولى محرمة بالأصالة والأخرى بعارض الاشتباه ، وهذا مرجوح وإنما يقال أن الواجب الكفّ ، وذهب الطوفيّ إلي أن الخلاف لفظي فالمُحرّم لعارضِ الاشتباه ليس تحريما لذات المباح.

- **ثم قال (وفي الشخص الواحد ثواب وعقاب).**

هذا معتقدنا أهلَ السنة والجماعة في إمكان اجتماع الشرك الأصغر والكبائر والصغائر مع الإيمان خلافا للمرجئة والخوارج ، **وراجع فيها كتابي " مسألة الإيمان وما يتعلق بها من أحكام والرد على المرجئة والخوارج" .**

- **ثم قال (والفعل الواحد بالنوع منه واجب وحرام كسجود لله ولغيره) .**

أراد هنا بيان أن العبادة جنس منه ما هو مُحرّم كالبدعة فإنها في الظاهر حسنة وعبادة لكنها محرمة لأنها بدعة، ومن العبادة ما هو واجب ومنها ما هو مستحب إلى غير ذلك من الأحكام ، كذلك السجود من أنواع العبادة، وهذا النوع الواحد قد يكون واجباً ومحرماً بحسب اختلاف صفته وهيئته خلافاً للمبتدعة الذين يقولون بأن السجود مأمور به على كل حال فلو كان للصنم فلا يعد كفرا بذاته إنما الكفر بالنية **!**، وهذا من أبطل الباطل وهو قول المرجئة وبعض فرق الخوارج ، وأما معتقد الجماعة فالسجود لله توحيد ولغيره كفر وشرك وتنديد ولو لم يقصد بنيته الشرك بالله سبحانه وإنما كان استخفافا أو استهزاء أو موالاة لمشركين ومداهنة وغيرها إلا الإكراه بشروطه فهو عذر بالنصّ ، وراجع كتابي المشار إليه آنفا " مسألة الإيمان " ، فالمراد هنا أن واحد العبادات بالنوع يوصف في أحوال وهيئات وصور بالوجوب وأخرى بالتحريم.

- **قال (وَبِالشَّخْصِ فَمِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ : يَسْتَحِيلُ كَوْنُهُ وَاجِبًا وَحَرَامًا ، وَمِنْ جِهَتَيْنِ ، كَصَلَاةٍ فِي مَغْصُوبٍ ، لا وَلَا تَصِحُّ وَلَا يَسْقُطُ الطَّلَبُ بِهَا وَلَا عِنْدَهَا ، وَتَصِحُّ تَوْبَةُ خَارِجٍ مِنْهُ فِيهِ وَلَمْ يَعْصِ بِخُرُوجِهِ ، وَالسَّاقِطُ عَلَى جَرِيحٍ إنْ بَقِيَ قَتَلَهُ وَمِثْلُهُ إنْ انْتَقَلَ يَضْمَنُ وَتَصِحُّ تَوْبَتُهُ إذًا وَيَحْرُمُ انْتِقَالُهُ وَيَلْزَمُ الْأَدْنَى قَطْعًا).**

سبق الفعلُ الواحدُ بالنَّوع ، والمراد هنا الفعل الواحد بالشخص يعني في حالة معينة مكتملة الأوصاف ، و محل الكلام هنا عن القاعدة الفقهية " النهى يقتضي الفساد وإلا فمحادّة لأمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم " .

وللمسألة حالتان:

الأولى : ألا يكون لها إلا جهة واحدة، كالنهي عن الكلام في الصلاة فهي باطلة إلا لجاهل أو ناسي.

الثانية :أن تكون للمسألة جهتان كشخص معين ، يؤدي عبادة معينة ؛ كصلاة في مكان معين صفته أنه مغصوب.

فهل نقول بانفكاك الجهة لأنه لم يُنه عنها نهياً خاصّاً كلا تصلوا في مغصوب فتصح مع الإثم كامرأة سافرت بلا محرم وباعت أو اشترت فبيعها صحيح مع الإثم لانفكاك الجهة بين حرمة السفر بلا مَحْرَمٍ والبيع فلم يقل أحد ببطلان بيعها ، وكذلك لو أمر سيِّدٌ عبدَه بخياطة ثوب في مكان منهي عنه قُبِل منه مع العقوبة لانفكاك الجهة بين الخياطة والمكان فلا علاقة بينهما ، وهذا القول بالصحة مع الإثم قول جمهور الفقهاء وهو مذهب مالك والشافعي و رواية عن أحمد اختارها من أصحابنا الخلال وابن عقيل والطوفي .

وفصّلوا في المسألة بأن النهي إن عاد لذات الشيء أو ركن من أركانه أو شرط من شروطه أو شيء يختص به مع مناقضة فعلِه المقصودَ من النهي فسد مع الإثم ، قال ابن مفلح " وحيث قال أصحابنا باقتضاء النهي الفساد فمرادهم ما لم يكن النهي لحق آدمي يمكن استدراكه ، فإن كان ولا مانع كتلقي الركبان ، والنجش ، - قلت ومثله بيع المُصَرَّاة فقد جعل النبي فيه الخيارعليه الصلاة والسلام – فإنهما يصحان على الأصح عندنا وعند الأكثر لإثبات الشارع الخيارفي التلقي" انتهى كلامه، وأما إن عاد النهي لأمر خارجٍ مع عدم مناقضةِ فعلِه المقصودَ من النهي صح مع الإثم كما ذكر ابن مفلح ، وهذا تجد تفاصيله وأمثلته في كتب القواعد الفقهية والغرض هنا فقط تصوير المسألة وإيضاحها خشية الإطالة -

أم نقول بأن الصلاة في مغصوب باطلة مع الإثم ؟ رجح هنا الثاني وهو مذهب أحمد والظاهرية ورواية عن مالك ووجهٌ لأصحاب الشافعي.

بحجّة أن تحريم الغصب سابق على الأمر بالصلاة ، وللحديث " من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد " وهذا ليس عليه أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولأن من شروط الصلاة النية ، ومطلق حركته في الأرض المغصوبة حرام ، ولأن من شروط الصلاة إباحة الموضع وقد قال الله سبحانه " وأقيموا الصلاة " وسبقت قاعدة أن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزء من أجزائها ضِمناً " ، وردُّوا استدلالَهم بخياطة العبد وبيع المرأة بأنه لا علاقة بالمكان والبيع او الخياطة وأما الصلاة فهي مأمور بها في غير المكان المغصوب لتعلق العبادة بالمكان ولهذا اشترطنا في المكان ان يكون طاهرا فالجهة ليست منفكة وعلى ذلك تكون الصلاة باطلة ، ومثل هذه المسألة الصلاة بثوب محرم لِكَسْبِه كمغصوب ، أو محرم لذاته كثوب حرير ، أو لِوَصْفه كثوب مُسبَل أو عليه تصاوير.

والأظهر بالنظر إلى حقيقة المقصود من النهي عن الصلاة في مغصوب صحة الصلاة مع الإثم لأن المقصود بالنهي حفظ حق الآدمي عن الفعل المطلق في أرضه لا عن نفس الصلاة فعاد النهي لأمر خارج.

واختلف من قال بالصحة هل يثاب أم لا ؟ فقيل يثاب وقيل لا ، وأقول أن أمر الثواب من عدمه إنما هو لله لكنها مجزئة مسقطة للفرض على ما رجحناه وهذا هو حقيقة محل النزاع وهو الإجزاء لا الجزاء على هذا القول بالصحة مع الإثم .

وعن الإمام أحمد رواية ثالثة أن المصلي إن علم التحريم لم تصِحّ وإلا صحّت.

وقوله " لا تصح عندها ولا بها " أراد به رد قول الباقلاني لما اعترض عليه بإجماع الصحابة على عدم الإعادة خلف الولاة الظلمة حاول التوسط وقال تسقط عندها لا بها ، قال الطوفي " فكأنه جعلها سببا لسقوط الفرض أو أمارة عليه على نحو خطاب الوضع لا علَّةً لسقوطه " ثم ردَّ قوله.

هذا تفسيرهم لقول الباقلاني ، وإن كان الصحيح أن يرد بعدم صحة الإجماع ابتداء ، وبطلان الإجماع هنا واضح إذ كيف يحكي هنا إجماع والإمام أحمد في المشهور أنها باطلة بكل حال عندها وبها ومِثلُه المالكية وهو وجه للشافعية أيضا فإن قيل هم مسبوقون بالإجماع قلنا ليس له ذكر في كلام أحد منهم ولو إشارة وإنما هو زَعْمٌ متأخر.

وفي هذا قَالَ ابْنُ قَاضِي الْجَبَلِ: "قَالَ الْبَاقِلاَّنِيُّ: لَوْ لَمْ تَصِحَّ لَمَا سَقَطَ التَّكْلِيفُ، وَقَدْ سَقَطَ بِالإِجْمَاعِ ، لأَنَّهُمْ لَمْ يُؤْمَرُوا بِقَضَاءِ الصَّلَوَاتِ، قِيلَ: لا إجْمَاعَ فِي ذَلِكَ لِعَدَمِ ذِكْرِهِ وَنَقْلِهِ كَيْفَ؟ وَقَدْ خَالَفَ الإِمَامُ أَحْمَدُ وَمَنْ مَعَهُ، وَهُوَ إمَامُ النَّقْلِ، وَأَعْلَمُ بِأَحْوَالِ السَّلَفِ؟ وَلأَنَّهُ يُنْقَضُ الإِجْمَاعُ بِدُونِهِ."

وَقَالَ أَيْضًا: قَوْلُ الْبَاقِلاَّنِيّ: "يَسْقُطُ الْفَرْضُ عِنْدَهَا لا بِهَا" بَاطِلٌ؛ لأَنَّ مُسْقِطَاتِ الْفَرْضِ مَحْصُورَةٌ، مِنْ نَسْخٍ أَوْ عَجْزٍ أَوْ فِعْلِ غَيْرِهِ. كَالْكِفَايَةِ، وَلَيْسَ هَذَا مِنْهَا". انْتَهَى.

قال في شرح الكوكب:

((وَتَصِحُّ تَوْبَةُ خَارِجٍ مِنْهُ" أَيْ تَوْبَةُ غَاصِبٍ لِمَكَانٍ مَنْ غَصَبَهُ حَالَ خُرُوجِهِ مِنْهُ، وَهُوَ "فِيهِ" قَبْلَ إتْمَامِ خُرُوجِهِ.

"وَلَمْ يَعْصِ بِخُرُوجِهِ" عِنْدَ ابْنِ عَقِيلٍ وَغَيْرِهِ مِنْ أَصْحَابِنَا وَالْمُعْظَمِ. وَقَالَهُ الشَّافِعِيَّةُ وَالأَشْعَرِيَّةُ.

قَالَ ابْنُ عَقِيلٍ: لَمْ يَخْتَلِفُوا أَنَّهُ لا يُعَدُّ وَاطِئًا بِنَزْعِهِ، فِي الإِثْمِ. بَلْ فِي التَّكْفِيرِ وَكَإِزَالَةِ مُحْرِمٍ طِيبًا بِيَدِهِ، أَوْ غَصَبَ عَيْنًا ثُمَّ نَدِمَ وَشَرَعَ فِي حَمْلِهَا عَلَى رَأْسِهِ إلَى صَاحِبِهَا، أَوْ أَرْسَلَ صَيْدًا صَادَهُ

مُحْرِمٌ أَوْ فِي حَرَمٍ مِنْ شِرْكٍ، وَالرَّامِي بِالسَّهْمِ إذَا خَرَجَ السَّهْمُ عَنْ مَحَلِّ قُدْرَتِهِ فَنَدِمَ وَإِذَا جُرِحَ ثُمَّ تَابَ وَالْجُرْحُ مَا زَالَ إلَى السِّرَايَةِ.

قَالَ الْبِرْمَاوِيُّ: وَقَدْ نَقَلَ أَبُو مُحَمَّدٍ فِي "الْفُرُوقِ" فِي كِتَابِ الصَّوْمِ: "أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَصَّ عَلَى تَأْثِيمِ مَنْ دَخَلَ أَرْضًا غَاصِبًا. قَالَ: فَإِذَا قَصَدَ الْخُرُوجَ مِنْهَا لَمْ يَكُنْ عَاصِيًا بِخُرُوجِهِ، لأَنَّهُ تَارِكٌ لِلْغَصْبِ "

وَمَا نَقَلَهُ مَوْجُودٌ فِي "الأُمِّ" فِي كِتَابِ الْحَجِّ فِي الْمُحْرِمِ إذَا تَطَيَّبَ، فَقَالَ: "وَلَوْ دَخَلَ دَارَ رَجُلٍ بِغَيْرِ إذْنِهِ لَمْ يَكُنْ جَائِزًا لَهُ. وَكَانَ عليهِ الْخُرُوجُ مِنْهَا، وَلَمْ أَزْعُمْ أَنَّهُ يَخْرُجُ بِالْخُرُوجِ مِنْهَا ، وَإِنْ كَانَ يَمْشِي بِمَا لَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فِيهِ، لأَنَّ مَشْيَهُ لِلْخُرُوجِ مِنْ الذَّنْبِ، لا "لِزِيَادَةٍ مِنْهُ"، فَهَكَذَا هَذَا الْبَابُ."

وَخَالَفَ ذَلِكَ أَبُو هَاشِمٍ مِنْ الْمُعْتَزِلَةِ، وَأَبُو شِمْرٍ الْمُرْجِئُ، وَأَبُو الْخَطَّابِ مِنْ أَصْحَابِنَا.

وَقَالَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ: "حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى يَزُولُ بِالتَّوْبَةِ، وَحَقُّ الآدَمِيِّ يَزُولُ بِزَوَالِ أَثَرِ الظُّلْمِ."

وَاسْتَصْحَبَ أَبُو الْمَعَالِي حُكْمَ الْمَعْصِيَةِ مَعَ الْخُرُوجِ، مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَنْهِيٍّ عنه ،قَالَ ابْنُ مُفْلِحٍ: "كَذَا قِيلَ عَنْهُ وَقِيلَ عَنْهُ: إنَّهُ طَاعَةٌ، لأَخْذِهِ فِي تَرْكِ الْمَعْصِيَةِ، لأَنَّهُ فِي مِلْكِ غَيْرِهِ، وَمُسْتَنِدٌ إلَى فِعْلٍ يَتَعَدَّى فِيهِ كَالصَّلاةِ."

"وَالسَّاقِطُ عَلَى جَرِيحٍ" وَالْحَالُ أَنَّهُ "إنْ بَقِيَ" عَلَى الْجَرِيحِ "قَتَلَهُ" بِسَبَبِ عَدَمِ انْتِقَالِهِ "وَ" يَقْتُلُ "مِثْلُهُ" أَيْ كُفْءُ الَّذِي سَقَطَ عليهِ إنْ انْتَقَلَ" عَمَّنْ سَقَطَ عليهِ"، "يَضْمَنُ" مَا تَلِفَ بِسَبَبِ عَدَمِ انْتِقَالِهِ.

"وَتَصِحُّ تَوْبَتُهُ إذًا" أَيْ فِي حَالَةِ بَقَائِهِ عَلَى الْجَرِيحِ، لأَنَّهُ إذَا بَقِيَ مُتَنَدِّمًا مُتَمَنِّيًا أَنْ يَكُونَ لَهُ جَنَاحَانِ يَطِيرُ بِهِمَا عَنْهُ، أَوْ يُدْلِي إلَيْهِ بِحَبْلٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ. فَإِذَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ مِنْهُ كَانَ ذَلِكَ غَايَةَ جَهْدِهِ. وَصَارَ كَحَجَرٍ أَلْقَاهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَلَى ذَلِكَ الْجَرِيحِ.

"وَيَحْرُمُ انْتِقَالُهُ" عَنْهُ، مَا دَامَ أَنَّهُ إذَا انْتَقَلَ قَتَلَ كُفْءَ مَنْ كَانَ عليه ، قَالَ ابْنُ عَقِيلٍ: لا يَجُوزُ أَنْ يَنْتَقِلَ إلَى آخَرَ، قَوْلاً وَاحِدًا وَوَجْهُهُ: حُصُولُ الضَّرَرِ عَلَى الثَّانِي بِانْتِقَالِ السَّاقِطِ إلَيْهِ وَالضَّرَرُ لا يُزَالُ بِالضَّرَرِ.

وَقِيلَ: يَتَخَيَّرُ بَيْنَ الْبَقَاءِ عَلَى مَنْ سَقَطَ عليهِ، وَالانْتِقَالِ إلَى كُفْئِهِ، لِتَسَاوِيهِمَا فِي الضَّرَرِ.

"وَ" أَمَّا لَوْ كَانَ الَّذِي سَقَطَ عليهِ، أَدْنَى مِنْ الَّذِي لَوْ انْتَقَلَ إلَيْهِ قَتَلَهُ، كَمَا لَوْ سَقَطَ عَلَى كَافِرٍ مَعْصُومٍ. وَمَتَى انْتَقَلَ عَنْهُ قَتَلَ مُسْلِمًا مَعْصُومًا فَإِنَّهُ "يَلْزَمُ الأَدْنَى قَطْعًا" أَيْ بِلا خِلافٍ.

وَيَدْخُلُ فِي قَوْلِهِ: "وَيَلْزَمُ الأَدْنَى": أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَنْ سَقَطَ عليهِ مُسْلِمًا وَمَنْ يَقْتُلُهُ لَوْ لَمْ يَسْتَمِرَّ كَافِرًا، لَزِمَهُ الانْتِقَالُ إلَيْهِ، لِكَوْنِ ذَلِكَ أَخَفَّ مَفْسَدَةًفِي الصُّورَتَيْنِ . وَاَللَّهُ أَعْلَمُ.

فصل : المندوب

- **قال (المندوب لغة المدعوّ لمُهِمّ ، من الندب ، وهو الدعاء ، وشرعا : ما أثيب فاعله ولو قولاً وعملَ قلب ، ولم يُعاقب تاركُه مطلقا).**

وكان الأحسن أن يعبر بالندب لا المندوب؛ لما سبق بيانه من أن الندب صفة للحكم ، والمندوب صفة لفعل المكلف ، والمراد في هذا الباب بيان الأحكام.

وجرى المصنف على طريقة من راعى الجزم في الطلب فعلا أو تركا فقدم الكلام على الواجب والمحرم ثم ثلث بالطلب المخير وهو المندوب فالمكروه فالمباح ، وبعضهم يقدم الكلام في المندوب على المحرم مراعاة لطلب الفعل إلزاما أو تخييرا ثم يتبعهما بطلب الترك تحريما وكراهة ، ولكلٍّ وجهة هو مُوَلِّيها ، وفي كلٍّ خير ، إلا أن مراعاة الطلب أولى من مراعاة الجزم ؛ ولابن القيم كلام حسن في إعلام الموقعين وبدائع الفوائد في بيان أن ترك الأمر أعظم عند الله من ارتكاب النهي ، خلاصته:

أولا:

أن متعلق طلب الفعل إلزاما أو اختيارا شيء وجودي أي يراد إيجاده ، وأما متعلق طلب الترك فشيء عدمي لا يراد إيجاده بل يراد تركه ، والشيء الوجودي مقدم على العدمي.

ثانيا :

أن الأوامر أحب إلى الله من النواهي ولذلك من انتهى عن كل معصية لكن ظل عمره كله لا يأتي بأمر أمر به الله تعالى ولا ركن بنى عليه الإسلام فهذا عند أهل السنة كافر منافق على ما هو قرر في معتقد الجماعة في الإيمان وقد فصلته بحمد الله وتوفيقه في كتابي (مسألة الإيمان) فراجعه للأهمية ، غير أن من أتى بالواجبات وقصر في التروك فهو تحت المشيئة عند أهل السنة والجماعة إن شاء الله عذبه وإن شاء عفا عنه ، وأما ترك العمل بالواجبات التي يختص بإيجابها محمد عليه الصلاة والسلام فهذا كفر محض ولا يصدر إلا عن نفاق في القلب وزندقة لا مع إيمان صحيح .

قال ابن القيم في بدائع الفوائد في بيان أن فعل الأمر أعظم من ترك النهي

((إن فعل المأمورات حياة القلب وغذاؤه وزينته وسروره ولذته ونعيمه، أما ترك المنهيات بدون ذلك فلا يحصل به شيء من ذلك؛ لأنه لو ترك المرء جميع المنهيات ولم يأت بالإيمان والأعمال المأمور بها؛ لم ينفعه ذلك الترك، مثل الذي لا يصلي ولا يصوم، ولكن يقول: أنا أعامل الناس معاملة حسنة ولا أسرق ولا أغتاب أحداً ولا أنم.

فهذا ترك المنهيات، ولكن لم يعمل الأوامر التي هي الصلاة والحج وغيرهما، فهل هذا يقبل منه الإيمان؟! - ثم أورد إشكالا أجاب عنه فقال - وقد يشكل الهلاك بالشرك، وذلك أمر مجاب عنه، فإن قلنا: إنما هلك بارتكاب المحظور وهو الشرك، قيل: يكفي في الهلاك ترك نفس التوحيد المأمور به.

الذي يشرك بالله هذا ارتكب منهياً، ولكنَّه ترك مأموراً، وهو التوحيد، فالقضية في الشرك ترك المأمور الذي هو توحيد الله عز وجل)) **انتهى كلامه**.

- وتعريفه لغة الدعاء لأمر مهم فإن كان لغير مهم فلا يسمى ندبا ، والاسم منه نُدبة كغُرفة ، وهو في اصطلاح الأصوليين باعتبار حقيقته ما أمرنا به على سبيل الاختيار ، وباعتبار حكمه ما أثيب فاعله امتثالا ولم يعاقب تاركه ، وقيل هو الفعل المطلوب طلبا غير جازم ، وأُوْرِد عليه عدم بيان المراد بالطلب فهو يشمل الفعل والترك ، وقيل ما فعلُه خيرٌ من تركه ، وأُوْرِد عليه أن الخيرية في الواجب كذلك فهو غير مانع ، وقيل هو المطلوب فعلُه شرعا ، وأُورِد عليه أنه غير مانع لدخول الواجب ، فأحسن ما عُرِّف به ما ذكره هنا.

- وله أسماء متعدِّدَة ستأتيك إن شاء الله.

- وله صيغ منها : صيغة افعل بقرينة تخرجه من الواجب الذي هو الأصل كما سبق في الواجب ، والتصريح بالسنية كالحديث " سننتُ لكم قيامَه " ، وكذا التصريح بالأفضلية كالحديث " ومن اغتسل فالغسل أفضل " ، والندب مأمور به حقيقةً باعتبار أنه طلب ومجازاً باعتبار القرينة الصارفة عن الوجوب الذي هو الأصل في الطلب الشرعي.

- والمندوب تكليف على الصحيح وسبق أن التكليف طلب ما فيه مشقة ، ومشقته باعتبار جنس العباد بل قد تكون كلفته على بعض العباد أعظم من كلفة الواجب ؛ فالعبرة باعتبار وجود المشقة في غالب العباد لا بعتبار كل فرد فرد ،غير أنه باعتبار التزامه دينا تكليف بالإضافة إلي أن متعلَّقه المكلفون لا غيرهم، فهو حكم شرعي وتكليفي على هذا القول الصحيح خلافا لمن أخرجه من التكليف.

- ولا يلزم بالشروع فيه إلا الحج والعمرة.

- ونقول في تعريف ألفاظ التعريف ما قلناه في الواجب فراجعه ، والثواب في اللغة الجزاء مطلقا بالخير أو بالشر كما في الحديث " مُرَّ بجنازة فأثنوا عليها خيرا ، وعلى أخرى فأثنوا عليها شرا " ومنه قوله تعالى " هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله " والمراد الجزاء بالخير.

- وقوله " ولم يعاقب تاركه مطلقا " يعني أنه لا يعاقب من تركه جملة وتفصيلا ليخرج بذلك الواجب المخير كخصال كفارة اليمين ، وفرض الكفاية كصلاة الجنازة ، إلا أنه يُلام على الترك إن كان صاحب دعوة يقتدي به الناس.

- **ثم قال (ويُسمَّى سنة ومُستحبّاً وتطوعاً وطاعةً ونفلاً وقربةً ومُرغَّباً فيه وإحساناً ، وأعلاه سنة ثم فضيلة ، ثم نافلة).**

نقل ابن حمدان الإجماع في تسميته تطوعا وطاعة ونفلا وقربة ، وان كانت هذه المصطلحات كلها بهذا الترتيب في الأفضلية لا دليل عليه و إنما هو اصطلاح للأصوليين.

وجمهورهم مالكية وشافعية وحنبلية أنها مترادفة إلا أن الحنابلة كما هنا فرقوا بينها من حيث الأجر، وبعضهم فرق بأن السنة ما داوم على فعله صلى الله عليه وسلم بقيد الظهور عند المالكية كجماعة وبغير قيد عند الحنفية، والمستحب عندهم هو غير الراتب الذي لم يواظب عليه ، والتطوع ما ينشئه الإنسان من نفسه كالذكر المطلق والنفل المطلق لكن ينبغي ألا يواظب عليه حتى لا يشبه المسنون.

- **ثم قال (وهو تكليف) .**

عندنا ورجحه ابن قدامة أيضا والطوفي وابن عقيل ، و على ما سبق في شرح معنى الفقه ؛ إن قلنا التكليف إلزام ما فيه مشقة خرج ، وإن قلنا طلب ما فيه مشقة لم يخرج إلا على قول من قال أنه لا مشقة فيه لعدم الإلزام فيكون حكما شرعيا فحسب أي مستفادا من الشرع لا تكليفيا وهذا قول الجمهور ورجحه في الجمع ، والراجح أنه حكم تكليفي ووجه ذلك أن بعض المكلفين قد يشق عليه بل قد تكون مشقته أشد من الواجب كالسنن الرواتب على بعضهم ، والمشقة المرادة باعتبار الجنس لا باعتبار كل فرد فرد فما دامت موجودة فهو حكم تكليفي ، ومن وجه آخر أن مجرد اعتقاده مندوبا شرعا لا مباحا ولا غير ذلك تكليف في ذاته ، وأيضا بالتزامه دينا ولأن الحكم متعلقه المكلفون تماما كما قلنا في المباح فراجِعه.

- **قال (ومأمورٌ به حقيقة فيكون للفور).**

قوله "مأمور به " ؛ فهذا لدخوله في حدِّ الأمر ، ولانقسام الأمر إليه وإلى الواجب ، ولأنه مطلوب.

وقوله " حقيقة " هذه مسألة هل الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب أم الاستحباب أم التوقف أم الوجوب في العبادات والاستحباب في العادات ، وزاد ابن النجار على هذه الأقوال تسعة أقوال أخرى هذه أبرزها ، وأصحها أنه يفيد الاستحباب مجازا أي بقيد القرينة الناقلة من الوجوب الذي هو الأصل في الأمر على الصحيح وهو قول الجمهور من الأئمة الأربعة وغيرهم ، وسيأتي بيان هذه المسألة في شرح باب الأمر - إن شاء الله تعالى –

ومما يدل على أن الأمر المُجرَّد عن القرينة للوجوب:

قول الرسول صلى الله عليه وسلم " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة " والشاهد أنه لو أمر لشقّ وهذا شأن الواجب ، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم على وجوب طاعة الله ورسوله - عليه الصلاة والسلام - وامتثال أوامره ولم يرد عنهم السؤال ولو مرة هل هي للوجوب أو للاستحباب ، ومن ذلك قول بريرة رضي الله عنها للرسول صلى الله عليه وسلم لما شفع لمغيث لترجع إليه قالت " أتأمرني " ففهمت ان الأمر للوجوب فقال " إنما أنا شافع " فصار نقلا للاستحباب ، وأدلة أخرى كثيرة تأتي في مواضعها - إن شاء الله تعالى-

- وقوله " فيكون للفور " أي ينطبق عليه جميع المسائل الآتية في باب الأمر من الوجوب والفورية وعدم التكرار وهكذا.

- **قال (ولا يلزم المندوب بشروعٍ بل هو مُخيَّر فيه بين إتمامه وقطعه).**

المندوب قبل الشروع فيه لا خلاف في أننا مخيرون بين فعله وتركه مع أرجحية الفعل ، وأما بعد الشروع فمحل خلاف مع إجماعهم على استحباب الاستمرار والإتمام ، و الجمهور على عدم لزوم إتمامه ، ومذهب أكثر الحنفية والمالكية على وجوب إتمامه إلا أن الحنفية عمّموا ، والمالكية خصّوا الإيجاب بسبع مسائل يحرم قطعها بلاعذر، قال فيها صاحب المراقي :
والنفل ليس بالشروع يجِبُ : في غير ما نظَمه مُقرِّب

قف واستمع مسائل قد حكموا: بـأنهـا بالابتداء تلزمُ

صلاتنا وصومنا وحجُّنا : وعمرة لنا كذا اعتكافُنـا

طوافنا مع ائتمام المقتدي : فيلزم القضـا بقطعِ عامد.

والراجح جواز قطع النفل مطلقا لعذر أو غيره وفي أي نفل إلا الحج والعمرة وزاد بعضهم الأضحية على قول من قال أنها سنة ؛ ومن أدلتنا :

١ .الحديث الذي أخرجه الترمذي وغيره بسند صحيح " الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر " ويقاس على الصوم سائر العبادات.

٢ .إجماع الصحابة السكوتي ، قال ابن قدامة رحمه الله: من دخل في صيام تطوع استحب له إتمامه ولم يجب، فإن خرج منه فلا قضاء عليه روي عن ابن عمر، وابن عباس أنهما أصبحا صائمين ثم أفطرا، وقال ابن عمر: لا بأس به ما لم يكن نذرا ولا قضاء رمضان وقال ابن عباس: إذا صام الرجل تطوعا ثم شاء أن يقطعه قطعه، وإذا دخل في صلاة تطوعا ثم شاء أن يقطعها قطعها.

٣ .قياس أثنائه على أوّله.

واستدل الحنفية على عدم الجواز بقوله تعالى " ولا تبطلوا أعمالكم " من وجه أنه جمع مضاف فيعم كل عمل ، والجواب أن سياق الآية في إبطال العمل بالردة ، واستدلوا بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - " لا ، إلا أن تطوع " والجواب أن الاستثناء هنا منقطع لا متصل بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أبطل تطوعه بفطره بعد نية الصوم.

واستدل الحنفية أيضا على وجوب إتمام النفل وتحريم قطعه بقياسهم سائر الفرائض على الحج والعمرة المجمع على إتمام نافلتهما ، والجواب عن ذلك من ثلاثه أوجه:

الأول : أن العلماء مجمعون - وإن خالف ابن حزم - على وجوب إتمام الحج والعمرة وحرمة قطعهما فإذا وجب المُضيُّ في فاسد الحج نفلا فوجوبه في صحيح نفله من باب أولى بمعنى أن إتمامه أصلا واجب مستقل وهو خاص بالحج وإلا فهل يقول الأحناف بوجوب الاستمرار في فاسد الصلاة ! قطعا لا!

ثانيا : أن العمرة والحج اللذَين يسمونهما نفلا قال كثير من العلماء بأنهما ليسا نفلَين بل هما من فروض الكفايات والفرض لا يجوز قطعه فبطل استدلالهم بذلك، ووجه كونهما فرض كفاية أنه لا يجوز هجر المسلمين جميعا لبيت الله الحرام.

ثالثا : قد ورد النص فيهما بالخصوص وأما ما سواهما من النوافل فيجوز قطعهما بناء على الاحاديث المتقدمة في قطع صيام النفل .

ولو قال قائل بعدم جواز قطع النفل في غير الصيام إلا لضرورة أو حاجة لم يبعُد.

- **قال (غير حج وعمرة لوجوب مضي في فاسدهما ، ولمساواة فرضهما لنفلهما نية وكفارة وغيرهما).**

لقوله تعالى " وأتموا الحج والعمرة لله " وهذا مما اختص به الحج والعمرة عن سائر العبادات ، ولإجماع الصحابة على وجوب مُضيّ في فاسدهما بجماع ونحوه ، وقيل أن المسألة غير واردة لأن الحج لا يكون نفلاً بل هو فرض عين أو كفاية لتحريم اتفاق الناس على خلو البيت من طواف ، وفرض الكفاية يلزم إتمامه كفرض العين.

وهذا ثابت بالإجماع ، ولأنه أشبه النذر فوجب إتمامه والوفاء به.

- **ثم قال (فرعٌ : الزائد على قدر واجب في ركوع ونحوه نفل ، ومن أدرك ركوع إمامه أدرك الركعة).**

الزائد على واجب إما أن يكون متميزا عنه كالرواتب للفرائض فغير واجبة إجماعا ، وإما أن تكون غير متميزة كالزائد على قدر الفرض من الطمأنينة في ركوع و نحوه فهل لها حكم أوله

أم يقال بسقوط الفرض بالطمأنينة في التسبيحة الأولى وفي غيرها تكون الطمأنينة فيها سنة ؟ رجح المصنف ان الطمأنينة في الزائد نفل وهو مذهب الأئمة لأربعة ؛ لجواز ترك الزائد مطلقا وهذا شأن النفل ، وأوجبه بعض الشافعية بحجة أن الجميع امتثال للأمر الواجب ولم يتميز عن غيره ، وأخذوا ذلك من نص أحمد على أن الإمام إذا أطال الركوع فأدركه فيه مسبوق أدرك الركعة ولو لم يكن ذلك واجبا لما صح ؛ بناء منهم على قاعدة المذهب من عدم جواز ائتمام المتنفل بالمفترض والتسبيحات بعد الأولى نفل فيكون ائتمام المأموم بالإمام فيها من ائتمام المفترض بالمتنفل وهو مردود في المشهور من المذهب، لكن هذا مردود بالأحاديث الصحيحة كصلاة معاذ العشاء مع قومه بعد صلاته مع النبي عليه الصلاة والسلام ؛ فقد سقط الفرض بصلاته الأولى وكانت الثانية له نفلا.

وأما إدراك الركعة مع الإمام فبالركوع كما ذكر المصنف وهو مذهب الجمهور منهم الأئمة الأربعة ؛ لحديث أبي بكرة المخرج في الصحيح ، والمسألة محل خلاف معروف في الفقه.

قال : فصل : المكروه ضد المندوب

كرِهَ لغة بمعنى أبغض ، والكريهة النِّزال الشديد ، واصطلاحا باعتبار حقيقته ما نُهِينا عنه على سبيل الاختيار لا الجزم وباعتبار حكمه قال :

- **(ما مدح تاركه ولم يُذمَّ فاعلُه).**

وقيل ما أثيب تاركه امتثالا ولم يعاقب فاعله وهذا أُورِد عليه مثل ما ذكرنا في الواجب ، وقيل ما نُهيَ عنه نهياً غيرَ جازمٍ أو ما طُلب تركُه طلباً غير جازم ، وأحسنها تعريف المصنف.

- ومن صيغه التي يفهم بها : كَرِه ومُشتقَّاتها إلا أنه أكثر ما يُطلق شرعا بمعنى التحريم فنحتاج لقرينة تنقله من التحريم ليكون المراد به الكراهة التي اصطلح عليها الأَصوليون كما هنا ، ومن صِيَغه كذلك لفظ البغض ومشتقاته ، والنهي بصيغة لا تفعل وهي في الأصل للتحريم لكن إن وجدت قرينة فهو مكروه لا محرم.

- وأكثر ما يقع في الشرع بمعنى التحريم كما في قوله تعالى " كلُّ ذلك كان سيِّئُه عند ربك مكروها " أي مُحرَّما ، وكذلك في كلام الأئمة بمعنى التحريم تورُّعا و خوفا من قوله تعالى " ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب " ، ويطلق ويراد به الكراهة التشريعية المصطلح عليها أصوليا على التعريف السابق ، ويطلق المكروه أيضا ويراد به ما فيه شبهة او خلاف وتردّد في تحريمه لكن بشرط أن يكون الخلاف معتبرا.

والخلاف المعتبر يعلم بأمرين : **أولا** باعتبار قائله فيكون من أهل السنة والجماعة لا من أهل البدعة ، **وثانيا** أن يكون ما تمسك به محتملا .

ويطلق على ما كان مكروها لمصلحة دنيوية وهذا يكثر منه النووي في الإرشاد وغيره يقول كراهة إرشادية اي مكروها للإرشاد إذا كانت مصلحته دنيوية.

ويطلق عند الحنابلة على ترك ما مصلحته راجحة ، وهو كذلك عند الشافعية فهم يسمُّونه خلاف الأولى ونحن نسميه ترك الأولى ، واعلم أن الأحناف قسموا المكروه قسمين : الأول ما يسمونه بالمكروه كراهة تحريمية وهو ما طلب تركه جزما لكن بدليل ظني فحكمه حكم الحرام الذي هو الترك الجازم بدليل قطعي الفرق عندهم أن الحرام الذي هو ثابت بدليل قطعي يكفر جاحده بخلاف ما ثبت منعه جزما لكن بدليل ظني فلا يكفر ، والثاني : المكروه كراهة تنزيهية وهو طلب الترك غير الجازم كما عرفناه ، وأما الشافعية فقسموا المكروه قسمين نظرا منهم لمحل الدليل لا إلى كيفية ثبوته خلافا للحنفية : القسم الأول ما كان منهيا عنه نهيا غير جازم لكن مُعيّن مخصوص فهو المكروه ، والثاني ما أمر به الشارع أمر ندب فهذا يستلزم النهي عن ضده لكنه نهي خلاف الأولى لا نهي كراهة وهذا بناء على القاعدة التي سيأتي بيانها ان شاء الله تعالى في باب الأمر وهي أن الأمر بالشيء أمرَ إيجاب يستلزم النهي عن ضده نهي تحريم ، والأمر بالشيء أمر استحباب يستلزم النهي عن ضده نهي خلاف الأولى عند الشافعية ويسميه الحنابلة ترك الأولي ؛ كصلاة الضحي - على سبيل المثال – فقد ثبت الأمر بها استحبابا فتركها يسمي خلاف الأولى عندهم ، لكن هذا التفريق يحتاج لدليل وإلا فهو مجرد أمر اصطلاحي.

- والمكروه منهي عنه حقيقة باعتبار طلب الكف ومجازا باعتبار القرينة الصارفة عن التحريم الذي هو الأصل في النهي المجرد عن القرائن تماما كما قلنا في المندوب فراجعه.
- والمكروه حكم شرعي أي مستفاد من الشرع ، وتكليفي على ما ذكرناه سابقا ولهذا قال هنا " وهو تكليف "
- ولا ثواب إلا بنية كما سبق في المُحرّم فراجعه.
- **قال (ولا ثواب في فعله) .**

يعني إن كانت طاعة أداها على وجه مكروه فلا ثواب في فعلها ، وهذا نقول فيه كما قلنا في المحرم فراجعه ؛ فالصلاة - مثلا - في وقت النهي باطلة على الصحيح لأن النهي هنا عائد لذات الصلاة فلا انفكاك في الجهة هنا ، وعليه فلاثواب بل صاحبها آثم إلا إن كان معذورا بجهله الحكمَ فلا عقاب لكن الصلاة باطلة على كلّ حال ، والمراد بالصلاة هنا النفل المطلق لا المقيد ولا الفرض المقضيّ لنوم أو نسيان على الراجح في الفقه.

وقيل ببطلان النفل المقيد كذلك إلا ما استثناه الشرع فقط كسنة الفجر الفائتة بعذر وسنة الظهر كما حصل للنبي صلى الله عليه وسلم حين انشغل عنها.

ومن صحح الصلاة مع الكراهة كما هو المذهب نفى الثواب كما قال هنا ، وقيل بالثواب ناقصا مع الكراهة ، وقيل بالإجزاء مع عدم الثواب ، وقد سبقت هذه الأقوال في شرح مسائل المحرم وقاعدة النهي يقتضي الفساد فراجعه.

- **ثم قال (- والمكروه - منهيٌّ عنه حقيقةً) وسبق شرح هذا.**

- **ثم قال (ومطلق الأمر لا يتناوله) .**

وإنما نخرج المكروه من عموم الأمر بالشيء تماما كتخصيص العام وتقييد المطلق ، لأن النهي ضد الأمر والشيء لا يدخل في ضدّه ؛ فالنفل المطلق مثلا مأمور به استحبابا كما في الحديث " الصلاة خير موضوع " فإذا دخل المسجد وقت نهي لم تدخل في عموم الاستحباب للفرق بين الأمر والنهي ولهذا قال ومطلق الأمر لا يتناوله أي لا يتناول المكروه ، فالقاعدة أن كل فرد من أفراد العبادات صلاة كانت أو صوما أو غيرهما تعلق بها نهي فهي منهي عنها فكل أمر في الشريعه يتعلق بالأمر بالصلاة فلا تدخل تحته الصلاة المنهي عنها فإن صلى العبد صلاة مكروهة وهي التي في وقت نهي مثلا فهي باطلة وعموم الأمر بالصلاة المستحبة كنفل مطلق لا يشمل هذه الصلاة المكروهة هذا هو المراد مما قال، قال ابن عقيل " وكذا وطء الزوج الثاني في حيض لا يحلها للأول لأنه منهي عنه حتى تنكح زوجا غيره " لأن الجماع الثاني غير معتبر شرعا.

وقد خالف الأحناف هنا فقالوا أن مطلق الأمر يتناول المكروه ولهذا كتب المصنف هذه الجملة ، مع أن الأحناف تناقضوا فأبطلوا الصلاة في أوقات النهي.

وقال ابن السمعاني " تظهر فائده الخلاف في قوله تعالى وليطّوفوا بالبيت العتيق ، فعندنا لا يتناول الطواف بغير طهارة ولا منكوسا وعندهم يتناوله فإنهم وإن اعتقدوا كراهته قالوا فيه يجزئ لدخوله تحت الأمر وعندنا لا يدخل لأنه لا يجوز أصلا فلا طواف بدون شرطه وهو الطهارة ، ووقوعه على الهيئة المخصوصة.

- **ثم قال - والشرح في جمل معترضة - (وهو في عرف المتأخرين للتنزيه - خلافا لمتقدمي الأحناف في تقسيمهم الكراهة لتحريمية وتنزيهية - ويطلق على الحرام ، وترك الأولى - تبعا للشافعية وبعض الحنابلة في اصطلاحهم خلافَ الأولى والأفضلِ -)**

وسبق قريبا بيان هذا في مقدمة هذا الفصل ، وهذا كثير في كلام الإمام أحمد وغيره من المتقدمين ومن كلامه " أكره المتعة والصلاة في المقابر" مع أنهما محرمتان عنده.

ومن قواعد المذهب أنه لو ورد عن الإمام أحمد الكراهة في شيء من غير أن يدل دليل من خارج على التحريم ولا على التنزيه فللأصحاب فيها وجهان أحدهما أن المراد التحريم واختاره الخلال وصاحبه عبد العزيز وابن حامد وغيرهم؛ لأنه هو الغالب في استعمال السلف

والثاني أن المراد التنزيه واختاره جماعة من الأصحاب ، ومن كلام أحمد أكره النفخ في الطعام وإدمان اللحم والخبز الكبار ، وكراهة هذا للتنزيه على المذهب.

وقوله " وخلاف الأولى " هذا عند الشافعية ويسميه الحنابلة ترك الأولى أو الأفضل وهو فوات المستحب ؛ فما نهي عنه نهي كراهة بدليل خاص فهو المكروه الاصطلاحي السابق ، وما أمر به استحبابا فتركه يسمى خلاف الأولى ؛ لأن الواجبات والمحرمات والمكروهات والمندوبات كلها قد تثبت بأدلة خاصة وتثبت بأدلة عامة ، وقد ذهب بعضهم إلى أن ترك المستحبات أكثر الوقت محرم حتى قال أحمد عن تارك الوتر : "رجل سوء لا ينبغي أن تقبل شهادته" .

قال في شرح التحرير : "والذي يظهر أن إطلاق الإمام أحمد أنه رجل سوء إنما مراده مَن اعتقد أنه غير سنة وتركَه لذلك فيبقى كأنه اعتقد السنة التي سنها الرسول - صلى الله عليه وسلم - غير سنة فهو مخالف ومعاند لما سنَّه - عليه الصلاة والسلام - أو - يحمل على - أنه تركَه بالكلية ، وتركُه له كذلك يدل على أن في قلبه ما لا يريده الرسول صلى الله عليه وسلم فهو مخالف للرسول صلى الله عليه وسلم".

وقال القاضي وابن عقيل " يأثم بترك السنن أكثر عمره " لكن هذا ليس على إطلاقه بل فيه تفصيل ؛ فإن كان تركها معرضا عنها غيرَ مبالٍ بها فقد يقال بالإثم ، وإن كان انشغالا مع عزم على الأداء فلا حرج، وفي هذا قال :(ويقال مخالف ومسيء وغير ممتثل) .

فالمكروه وإن لم يترتب عليه إثم في الجملة إلا أن صاحبه يلام لا سيما إن كان ممن يُقتدى به أو صاحبَ دعوة متَّبعَاً ، **فعدم الإثم لا يلزم منه عدم اللوم ، واللوم لا يلزم منه الإثم** .

فصل : المباح

- **قال (المباح لغة : المُعلَن و المأذون ، وشرعا : ما خلا من مدح وذم لذاته)**

أباح ، وباح ، وباح به أي أظهر وأعلن ، ويطلق ويراد به الإطلاق والإذن فيقال أباح الأكل اي أذن به ،ولهذا قالوا المباح الموسّع فيه ؛ لاشتراك معانيه في اللغة في التوسع والتوسيع.

واصطلاحا ما خلا من مدح وذم لذاته ، ف (ما) عائدة لفعل المكلف وهذا يدخل فيه جميع الأحكام الخمسة ؛ لأنها شاملة لجميع أفعال المكلفين ، فخرج بذلك أفعال غير المكلفين كأفعال البهائم فلا توصف بإباحة لأنها خلت عن ثواب وعقاب وكذا النائم والساهي والصبي والمجنون فلا توصف أفعالهم بإباحة لأنهم ليسوا مكلفين لأن أصول الفقه كما سبق موضوعه خطاب الله المتعلق بفعل المكلفين طلبا أو تخيرا أو وضعا ، ولهذا سيأتي قوله (ولا منه - أي ليس من المباح - فعل غير مكلف).

وقولنا خلا من مدح وذم خرج به الواجب والمندوب والمكروه والمحرم ، وقولنا لذاته الضمير يعود إلى ما ، والمراد لعينه ونفسه احترازا حتى يخرج ما كان المباح وسيلة لغيره لا لذاته

كأن يكون وسيلة لواجب أو مندوب ، وكذلك ما ذُمَّ لكونه وسيلة لمحرم أو مكروه فالوسائل لها أحكام المقاصد ، والأمور بمقاصدها كما هو مقرر في علم القواعد الفقهية وعليه فالمباح في ذاته مباح وباعتبار غيره تنطبق عليه الأحكام التعبدية التكليفية الخمسة ولهذا زاد هنا لفظة لذاته وبعضهم يحذفها ولهذا ذهب بعضهم كابن السبكي في الأشباه والنظائر أن الأولى ان يعبر بالحديث إنما الأعمال بالنيات ؛ فلا ينقلب المباح بذاته واجبا ولا مندوبا ولا محرما ولا مكروها وإنما يحكم للنية بما كان وسيلة اليه ويبقى المباح مباحا فشراء الماء للوضوء مباح ونيته لأداء الواجب واجبة ، والخلاف في هذا لفظي.

واعترض بعضهم بأن التعريف غير مانع إذ لا يخرج الواجب الموسع ولهذا زادوا في آخر التعريف (مطلقا أو من غير حاجة إلى بدل) لكن هذا لا نحتاج إليه لأن الواجب الموسع دلّت الأدلة كتابا وسنة على أن فعله أول الوقت مستحب وأفضل من وسطه وآخره وأن تأخيره لآخر الوقت مذموم ، والمباح لا ذم فيه ؛ ودليل هذا قوله تعالى فاستبِقوا الخيرات ، وقول النبي - صلى الله عليه وسلم - لما سئل أي الأعمال أفضل؟ فقال الصلاة على وقتها فلم يدخل الواجب الموسع أصلا لأنه وإن جاز تأخيره لآخر الوقت إلا أن تأخيره عن أول الوقت مذموم بعض ذم وإن لم يكن ذما مطلقا، وفعله أوله مستحب شرعا ومن المسارعة في الخيرات.

- **قال (ويُسمّى طِلقا وحلالا ، ويطلق - أي هو - وحلال على غير الحرام)**

من أسماء المباح طلق وطلق - والكسر - أشهر أي حلال ، وجائز ، ويطلق الحلال على الأحكام الأربعة المندوب والواجب والمكروه والمباح وهو الذي يكون في مقابله الحرام كما في قوله تعالى " قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حلالا وحراما " وبه فسر حديث " أبغض الحلال إلى الله الطلاق " فالحلال يطلق على هذه الأربعة ، والمباح يطلق على الثلاثة توسعا لكن الأصل في المباح هو ما استوى طرفاه ، وإنما إطلاقه على سائر الأحكام من باب التوسع.

- **قال (والإباحة إن أريد بها خطاب فشرعية وإلا فعقلية ، وتُسمّى شرعية بمعني التقرير أو الإذن) .**

تنقسم الإباحة لإباحة شرعية وإباحة عقلية عند جمهور الأصوليين ولا ثالث لهما ، فأما الإباحة الشرعية فمستفادة من الشرع ولهذا نسبت إليه ، وأما الإباحة العقلية فمستنبطة بالعقل وتسمى البراءة الأصلية أو استصحاب العدم أي عدم التكليف حتى يَرِد الدليل الناقل عن الأصل ؛ فالربا قبل تحريمه كان مباحا لكن إباحته عقلية لا شرعية ، قد دلّ العقل على استصحاب عدم التكليف ، حتى يرد الدليل الناقل عن الأصل ، فالأصل الإباحة العقلية - وسيأتي ذلك في قول المؤلف " ومن عدم مفتيا فله حكم ما قبل الشرع " - لا أن الأصل في المعاملات الحل فهذه قاعدة شرعية لا عقلية، وإن كان سيأتي أن الأصل التوقف قبل الشرع

فلا يطلق القول قبل ورود الشرع بحكم إذ ليس لغير الله حكمٌ أبدا ، والفرق بين الإباحة الشرعية والإباحة العقلية أن الحكم الرافع للإباحة الشرعية يسمى نسخا بخلاف الرافع عن الإباحة العقلية فلا يسمى نسخا ولهذا قوله تعالى " لا تأكلوا الربا " لا نقول أنها ناسخة لحل الربا لأن هذا شرع جديد وتلك الإباحة عقلية كانت مستصحبة قبل ورود الشرع ولم يكن حلها بالشرع بل بالعقل وما كان مباحا قبل الشرع لا يكون حكما شرعيا بعده ؛ لأن الحكم إنما يؤخذ من الشرع فلا يسبقه ولهذا قال " وتسمى شرعية بمعنى التقرير والإذن " فما بعد الشرع إما تقرير للإباحة العقلية الأولى فتكون شرعية وإما شرعية ناقلة لها وليست نسخا ، فليس حل الربا أول الأمر منسوخا ، بخلاف الفطر في رمضان أول الأمر بعد أن كانوا مخيرين فنقول الفطر منسوخ بقوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه ".

وهل البراءة الأصلية حجة ؟ نقول نعم حجه شرعية في عدم المؤاخذة بالفعل يدل على ذلك أن الصحابة - رضي الله عنهم - كان في يد بعضهم مال من ربا بعد أن حرم فوجدوا في أنفسهم فنزلت الاية "فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون " ووجه الاستدلال قوله "فله ما سلف" أي معفو عنه فأيّدت هذه الإباحة الشرعيةُ بهذا الدليل الشرعي الاستصحابَ َالعقليَّ السابق ولم يؤاخذهم به بل حكم سبحانه أنه معفو عنه فدل ذلك على أن الإباحة العقلية التي هي استصحاب العدم حجة شرعية في عدم المؤاخذة ،و من الآيات الدالة كذلك على أن استصحاب العدم حجة ان الله لم يؤاخذ عليه الصحابة في استغفارهم للمشركين لما نهاهم عنه في قوله تعالى " ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم " فلما وجد الصحابة في أنفسهم أنزل تعالى " وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون " ولهذا نقل الإجماع على أنه لا مؤاخذة إلا بعد علم.

- والإباحة حكم شرعي بالإجماع خلافاً للمعتزلة فقد نفوا الإباحة الشرعية وأثبتوا الإباحة العقلية فقط ؛ لأنهم عرفوا المباح بما انتفى الحرج من فعله وتركه ولم يفسروا الإباحة بما أذن الشرع في فعله وتركه ولهذا قيل من فسر الإباحة بانتفاء الحرج حصرها في العقلية، ومن فسرها بما أذن الشرع فيه قسمها لإباحة شرعية وإباحة عقلية ، فالإباحة عند أهل السنة حكم شرعي لأنه داخل في تفسير الخطاب ، وباستقراء النصوص علمنا حصر الأحكام في خمسة منها المباح لأنها متميزة حدًّا وحكماً عن الواجب وغيره من الأحكام ، غير أن الآيات السابقة في جواز الفطر في رمضان اختيارا أول الأمر ثم نزول الحكم الناسخ له بفرض الصيام يبين هذا؛ فقد كان مباحا أولاً إباحة شرعية لا عقلية ؛ فحصْرُ المبتدعة الإباحة في العقليةٍ فقط دون الشرعيةٍ واضح البطلان.

واعلم أن قولنا أن الإباحة العقلية نوع من نوعي الإباحة هذا قبل ورود الشرع ؛ فقولنا أن الأصل في المعاملات الحل والإباحة فالمراد الإباحة الشرعية ولا وجود للإباحة العقلية بعد

تمام الشرع وذلك لأن قاعدة أن الأصل في المعاملات الحل مأخوذة أصلا من الشرع وإنما الإباحة العقلية محلها قبل انقطاع الوحي بموت الرسول صلى الله عليه وسلم فالربا كان مباحا إلى أن نزلت آيات التحريم فمدة بقاء إباحة الربا إلى نزول التحريم هذا هو محل النزاع فقبل انقطاع الوحي إباحة عقلية وبعده شرعية ، فلا نقول باستمرار الإباحة العقلية إلى ما بعد انقطاع الوحي بإتمام الشرع وإنما بعد تمام الشرع كل القواعد في استصحاب الأصل تكون مأخوذة أصلا من الشرع لأن الدين قد تمّ وذلك للحديث "وسكت عن أشياء رحمه بكم من غير نسيان" فما سكت عنه مباح على أصل الشرع بموت النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن الشرع أقرّها فنسبت إليه وصارت إباحة شرعية ، إنما الإباحة العقلية محلها قبل تمام الشرع.

- **قال (ولا منه حكمُ غيرِ مكلف) .**

قد سبق أن المباح ليس حكما تكليفيا على قول، وبعضهم - وهو الصحيح - قال تكليفي باعتبار وجوب اعتقاد الإباحة لكن رد ذلك بأن العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح، وأيضا باعتبار تعلقها بفعل المكلفين دون غير المكلفين، وهنا أراد أن المباح لا توصف به أفعال غير المكلفين لأنهم وإن قالوا أن المباح ليس حكما تكليفيا إلا أنه باعتبار تعلق المكلفين به تكليفي ؛ وهذا مما نستدل به علي أن المباح حكم تكليفي وراجع ما تقدم في شرح معنى الحكم الشرعي وكذا المندوب فقد دللنا هناك على أن كليهما تكليفي .

- ومن الصيغ التي نعلم بها ان الشيء مباح صيغة أحلّ ، ولا جناح أو ليس عليكم جناح ، وكذلك نفي الحرج ، وصيغة الأمر افعل أو لِتفعل بعد أن صرفت عن الوجوب بقرينة صارفة كالأمر بعد الحظر كما في قوله تعالى " انتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله " بعد قوله تعالى " وذروا البيع " وإن كان الصحيح أن الأمر بعد الحظر يفيد ما كان عليه قبله كما سيأتي في الأمر - إن شاء الله تعالى -

- **قال (وليس مأمورا به) .**

الأئمة الأربعة على أن المباح غير مأمور به لأنه يستوي فعله وتركه ، وقيل مأمور به باعتبار غيره وليس مأمورا به لذاته ونسب للكعبي من المعتزلة وذلك باعتبار ما يؤدي إليه لأن الوسائل لها أحكام المقاصد ، ورُدّ ذلك بأن المباح ليس هو نفس ترك الحرام مثلا وإنما هو شيء يترك به الحرام فترك الحرام يحصل عند فعل مباح لا به ، والخلاف كما ترى لفظي فالجمهور نظروا للمباح باعتبار نفسه ، ونظر غيرهم باعتبار ما كان وسيلة لغيره.

- **قال (وهو - أي المباح - وواجب نوعان لللحكم) .**

فالحكم جنس تحته أنواع هي الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح ، وسبق أن علمنا أن المباح حكم شرعي إجماعا ، و تكليفي أيضا على الصحيح.

ويطلق الحلال على الأحكام الأربعة المندوب والواجب والمكروه والمباح وهو الذي يَرِدُ في مقابله الحرام كما في قوله تعالى " قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا " وبه فسر حديث " أبغض الحلال إلى الله الطلاق " فالحلال يطلق على هذه الأربعة ، والمباح يطلق على الواجب والمكروه والمندوب وبهذا المعنى هو جنس لهذه الثلاثة لكن الأصل في المباح هو ما استوى طرفاه ، وإنما إطلاقه على سائر الأحكام من باب التوسع ، فبالمعنى الأول هو وواجب نوعان ، وبالمعنى الثاني يكون المباح جنسا له وللمندوب والمكروه من باب التوسع ، والمسألة اصطلاحية لا ثمرة منها.

- **قال (وَالْجَائِزُ لُغَةً : الْعَابِرُ ، وَاصْطِلَاحًا يُطْلَقُ عَلَى مَا لا يَمْتَنِعُ شَرْعًا ، فَيَعُمُّ غَيْرَ الْحَرَامِ وَعَقْلًا فَيَعُمُّ كُلَّ مُمْكِنٍ : وَهُوَ مَا جَازَ وُقُوعُهُ حِسًّا أَوْ وَهْمًا أَوْ شَرْعًا ، وَعَلَى مَا اسْتَوَى فِيهِ الْأَمْرَانِ شَرْعًا كَمُبَاحٍ ، وَعَقْلًا كَفِعْلِ صَغِيرٍ ، وَعَلَى مَشْكُوكٍ فِيهِ فِيهِمَا بِالِاعْتِبَارَيْنِ)**

في البدر المنير : جاز المكان يجوزه جوزا وجوازا : سار فيه ، وأجازه بالألِف : قطعه، وأجازه : أنفذه ، وجاز العقد وغيره : نفَذَ ومضى على الصحة ، وأجزت العقد : أمضيته وجعلته جائزا نافذا . انتهى.

والجائز أعم اصطلاحا من المباح لأنه يشمل الجواز العقلي والحسّي والشرعي ، ولا يطلق المباح إلا على الشرعي.

وقوله " على مشكوك فيه فيهما بالاعتبارين " أي في الشرع والعقل ، ومشكوك فيه أي باعتبار استواء طرفيه وجودا وعدما.

- **ثم ختم فصل المباح بقوله (وَلَوْ نُسِخَ وُجُوبُ بَقِيَ الْجَوَازُ مُشْتَرَكًا بَيْنَ نَدْبٍ وَإِبَاحَةٍ ، وَلَوْ صُرِفَ نَهْيٌ عَنْ تَحْرِيمِ بَقِيَتْ الْكَرَاهَةُ حَقِيقَةً).**

المراد هنا أن صيغ الأمر على اختلافها اذا لم تكن للوجوب الذي هو الأصل في الأمر إذا تجرد عن القرائن فهو إذن إما للإباحة وإما للاستحباب ، وأما النهي فهو في الأصل للتحريم فإذا صرف لقرينة فلا يكون صرفه إلا إلى كراهة لا إباحة ؛ لأن النهي لازال قائما ، وأما النسخ فنعم قد يكون من تحريم إلى إباحة كنسخ عدم الجماع ليلا إلى جوازه حتى الفجر .

فصل : الحكم الوضعي

- قال - والشرح في جمل معترضة للاختصار: -

(خطاب الوضع - ويعبر عنه بحكم الوضع وإنما قدم لفظ خطاب جريا على ما عرّف به الحكم الشرعي على ما سبق شرحه بكونه خطاب الله - خبر - خلافا للتكليفي فهو إنشائي طلبي اقتضائي كما سبق في شرح الحكم الشرعي فهذا أول الفروق بينهما وهو باعتبار حقيقة كل منهما ، والفرق الثاني وهو باعتبار الحكم أن التكليفي يشترط له علم المكلف ؛ لقوله تعالى " وما كنا معذِّبين حتى نبعث رسولا " وقدرته على الفعل ؛ لقوله تعالى" لا يكلف الله نفسا إلا وسعها "، وكونه من كسبه لا كسب غيره ؛ لقوله تعالى " وأن ليس للإنسان إلا ما سعى " ، والوضعي لا يشترط فيه ذلك إلا ما استثني ، وسيأتي بيانه في موضعه إن شاء الله تعالى ، والفرق الثالث أن الوضعي قد يكون من فعل المكلف وقد لا يكون ؛ كصلة الرحم تزيد العمر وهي في مقدور المكلف ومأمور بها ، وكالقتل العمد العدوان سبب للقصاص ففي مقدوره ومنهي عنه ، وكحيض المرأة فليس في مقدورها بل حيثما وقع ترتب عليه المنع من صلاة وصيام ، وأما التكليفي فمن فعله بالأصالة - استفيد - أي علم - من نصب الشارع - أي إقامته - عَلَما - أي دليلا - مُعرِّفا لحكمه - أي دالا على حكمه التكليفي ، والحكمة من جعل هذه الأحكام الوضعية تعذر معرفه خطاب الله سبحانه وتعالى في كل حال وفي كل واقعه بعد انقطاع الوحي فكان لا بد من هذه العلامات لأداء التكاليف على الوجه المقبول ، وبهذا تعلم أن هذه الأحكام الوضعية أحكام شرعية فوضَع أي شرَع، لا عقلية ولا تكليفية كما بينته في شرح تعريف الحكم الشرعي فراجعه -)

فالحكم أو الخطاب الوضعي هو خطاب الله المتعلق بكون الشيء سببا ،أو شرطا ، أو مانعا ، أو كون الفعل صحيحا ، أو فاسدا، أو رخصة ،أو عزيمة ، أو أداء ، أو إعادة ، أو قضاء ، لما يترتب على ذلك من ثبوت أو انتفاء أو نفوذ أو إلغاء ، كبلوغ النصاب سببا لوجوب الزكاة بشرط تمام الحول ، وإعلاف البهيمة أو وجود الدين السابق فمانعان ، وكطلوع الفجر الصادق سببا للصلاة ، وكالحيض مانعا منها ، وهكذا وهذا بناء على حصر أنواعه في عشرة وبعضهم جعلها أربعة كالمصنف وبعضهم جعلها سبعة.

وسبق في أنواع التكليفي بيان العلاقة بينه وبين الوضعي فكانت على كلام المصنف العموم والخصوص المطلق على قول ، فراجع ذلك.

- ثم قال (ولا يشترط له تكليف ولا كسب ولا علم ولا قدرة ، إلا سبب عقوبة أو نقل ملك).

خلافا للتكليفي وقد سبق قريبا أدلة اشتراطها فيه ، أما عدم اشتراط التكليف في الوضعي وهو كمال العقل والفهم ويجمعهما البلوغ فبالإجماع كضمان متلف الصبي والمجنون والدابة، و أما عدم اشتراط العلم فكالنائم يتلف شيئا حال نومه والرامي إلى صيد في ظلمة أو من وراء حائل فيقتل انسانا فإنهما يضمنان وان لم يعلما ، وكالمرأة تحِلُّ بعقد وليّها عليها وإن لم تعلم ، ونفوذ الطلاق على الزوجة وإن كانت غائبة وكذا الرجعة؛ لكون ذلك حكما وضعيا لا يشترط فيه العلم ، وأما عدم اشتراط القدرة والكسب فكالدابة تتلف شيئا والصبي او البالغ يقتل خطأ

فيضمن صاحب الدابة والعاقلة وان لم يكن القتل والإتلاف مقدورا ولا مكتسبا منهما، وكطلاق المكره عند من يوقعه وهو غير مقدور له بمطلق الإكراه أو مع الإلجاء.

لكن يشترط العلم والقدرة في الحكم الوضعي في حالتين:

إحداهما أسباب العقوبات كالقصاص فإنه لا يجب على مخطئ في القتل لعدم العلم ، وكحدّ الزنا فإنه لا يجب على من وطئ أجنبية يظنها زوجته لعدم العلم أيضا.

والأخرى في نقل الملك كبيع أعجمي لعربي او العكس بلفظ لا يعرف أحدهما معناه فلا يترتب عليه أثر البيع؛ فيشترط في هاتين الحالتين العلم ؛ عدلا بين الناس ورفقا بهم وإعفاء لهم عن تكليف المشاق او تكليف ما لا يطاق ولأنه حليم سبحانه وتعالى ، وأما اشتراط القدرة فيهما فاحتراز من الإكراه.

- ثم قال (وأقسامه - أي خطاب الوضع - أربعة - عِلَّة وسبب وشرط ومانع ، والعلة أصلا عرض موجب لخروج البدن الحيواني عن الاعتدال الطبيعي ثم استعيرت عقلا لما أوجب حكما عقليا لذاته ككسرٍ لانكسار).

(١) القسم الأول : العلة وهي في اللغة المرض وهو خروج الشيء عن حالته الطبيعية المعتدلة ، ثم استعيرت من هذا المعنى إلى معنى آخر عقلي أوجب حكماً عقلياً لذاته ؛ أي به لا لأمر خارج عنه ؛ كالكسر فهو مخلوق ذو خاصية أو علة للانكسار ، وكالتحريك الموجب للحركة ، والتسكين للسكون.

- قال - والشرح في جمل معترضة - (ثم - استعيرت - شرعا - في اصطلاح الفقهاء والأصوليين - لما أوجب حكما شرعيا - سواء وجد الحكم وهو معلولها عنده أو به لأن العلة قد تكون معقولة المعني وقد لا تكون سواء فرقنا بينها وبين السبب أو جعلنا السبب أعم - لا محالة - أي قطعا -).

والفرق بين العقلية والشرعية أن العقلية مؤثرة بذاتها دون أمر خارج اصطلاحا ولا وضعا ، وأما الشرعية فبجعل الله سبحانه لها علة ، فالذي جعل العلة موجبة لمعلولها في العقلية هو العقل وهو من مخلوقات الله على كل حال، وفي الشرعية هو الله جل وعز ولا عمل للإنسان فيه وقد يفهم مناسبتها وقد لا يفهمها لكن يسلِّم ويتيقن أن الله لا يفعل شيئا إلا لحكمة بالغة ، وكلاهما بإذن الله سبحانه فالمراد بالإيجاب هنا خلقه سبحانه لها ولخاصية التأثير فيها عقلية أو شرعية معقولة المعنى.

- وسيذكر هنا عدة معانٍ اصطُلحت عليها العلة :

أولها:

قال (وهو المركب من مقتضيه وشرطِه ومحلّه وأهلِه).

فمجموع هذه الأربعة يُسمَّى علةً ؛ فكما أن العلة العقلية لها أجزاء فكذلك العلة الشرعية ، و مثالها المركب من هذه الأربعة وجوب الصلاة ؛ **فمقتضيها** أي المعنى الطالب لها ؛ وهو وصف ظاهر منضبط ربط الشارع به الحكم وجودا أو عدما كدخول الوقت لإيجاب الصلاة وكالقصر للصلاة في سفر، فالمقتضِي بكسر الضاد هو الدليل الشرعي لذلك، والمقتضَي بفتح الضاد هو الحكم الشرعي بالوجوب ، **وشرط** هذا الحكم بالوجوب هو أهلية المصلي بأن يكون عاقلا بالغا ، **ومحله** - أي متعلق الحكم - الصلاة ، وأهله هو المصلي ؛ فعندنا دليل شرعي أو دليل الحكم و هو المقتضي ، وشرط هو شرط التكليف ، ومحله وهو المحكوم به أي العبادة المأمور بها وهو في هذا المثال الصلاة ، و **أهله** أي المتوجِّه إليه الحكم والتكليف وهو المصلي ، فالعلة بهذا المعنى الأول هي مجموع هذه الأربعة ، وكل واحد منها نسمِّيه جزءَ علّة.

وهنا خلاف هل الأهل والمحلّ ركنان في العلة أم وصفان فيها فالركن جزء الماهية والوصف عرض مجرد وهو خارج عن الماهية ، وأكثر الحنابلة منهم المصنف أنهما ركنان وذهب صاحب الروضة إلى أنهما وصفان والصحيح أنهما ركنان ورجّحه الطوفي لأنهما جزءان من أجزائها وركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته.

ثانيها:

- قال (وَلِمُقتضِيه ، وإن تخلف لمانع أو فوات شرط) .

فالعلة على هذا المعنى الثاني هي المقتضي فقط لا مجموع الأربعة السابقة ، وإن فات شرطها كدخول الوقت للصلاة ، أو وجد مانع منها كالحيض ، مثال ذلك : اليمين ، فهي المقتضية لوجوب الكفارة.

ثالثها:

- قال (وللحكمة ، وهي المعنى المناسب الذي ينشأ عنه الحكم كمشقَّة سفر لقصر وفطر وكدين وأبوّة لمنع زكاة وقصاص).

فالمعنى أو الوصف الذي لأجله شرع الحكم قد يكون مناسبا بمعنى أن العقل يدرك العلاقة والارتباط بين الشيء وحكمه كالتحريم للخمر لسكره ، فإن عرفت العلاقة فهي الحكمة وإلا فعلة.

فالحكمة هي المصلحة المقصودة بشَرْع الحكم ، أو بمعنى آخر الغاية التي من أجلها شرع ، وتعليل الأحكام إنما يكون بعللها لا حِكَمها ؛ لعدم انضباط الحِكَم وظهورها ، ولهذا نقول الحكم يدور مع علته وجودا وعدما لا مع حكمته ، لأن العلة وصف ظاهر منضبط ، بخلاف الحكمة

، وبعض الأصوليين يطلق الحكمة على العلة مجازا لا حقيقة ، وقيل بجواز تعليل الأحكام بالحكم ، وقيل بالتفصيل أن الحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة بالمعنى السابق جاز التعليل بها وإلا فلا .

وبالاستقراء وُجد أن الحكمة في تشريع بعض الأحكام قد تكون خفية أو غير منضبطة وإن كان عدم إدراكنا لها لا يدل على عدمها بل كل أفعال الله - سبحانه - لحكمة بالغة عِلِمها من عَلِمها وجَهِلها من جَهِلها ، مثل إباحة البيع والشراء لسد حوائج الناس ، والقصر في الصلوات الرباعية لدفع مشقة السفر، واستحقاق الشفعة لدفع الضرر عن الشريك فهذه وغيرها غير منضبطة قد تكون في أناس دون آخرين ومع ذلك يثبت الحكم على الجميع ، ولأجل خفاء الحكمة في بعض التشريعات أو عدم انضباطها وتحققها في جميع الناس جعل الأصوليون للحكمة عِلَلاً منضبطة ظاهرة عُلِّقت الأحكامُ بها وجودا وعدما .

ومن هنا تعلم الفرق بين العلة والحكمة : أن العلة متقدمة كالقصر والمسح للسفر ، وأما الحكمة فمتأخرة وهي دفع المشقة ، غير أن العلة منضبطة غير متغيرة فيصح التعليل بها ، وأما الحكمة فلا يصح لأنها غير ظاهرة في بعض الأحكام وغير منضبطة ؛ فالمشقة في سفر مثلا لا يستوي فيها جميع الناس مع انعقاد الإجماع على شمول الرخص جميع العباد القوي منهم والضعيف والصحيح والسقيم، فالعلة أحد أركان القياس ، وهي في اللغة بمعنى المرض ، وفي اصطلاح الأصوليين وصف مناسب بيِّن لتشريع الحُكم جامع بين الفرع والأصل ، ولها عدة أسماء عند الأصوليين ، كالمؤثر ، والسبب ، والجامع ، والمقتضي ، والمناط ، والمظِنة ، والباعث لتشريع الحكم إحسانا من الله إلى عباده لا حاجةً سبحانه ، ومن الأمثلة التي يتضح لك بها الفرق بين الحكمة والعلة :

- قصر الصلاة الرباعية والفطر في رمضان للمسافر فعلتهما السفر ، والحكمة من تشريعهما رفع الحرج والمشقة .
- ثبوت النسب فحكمته الإتيان والإفضاء وهذا خفي، وعلته الزوجية .
- الشفعة بالجوار فحكمته دفع الضرر عن الشريك ، وعلته الشركة أو الجوار .
- إباحة المعاوضات فعلّته صيغة العقد ، وحكمته رفع الحرج .
- الولاية على الصغير حكمتها حفظ ماله ، والعلة منها الصغر أو السفه .

فرفع الحرج ودفع المشقة لا ينضبط بل يختلف من شخص لآخر وأما العلة فمنضبطة.

لكن إذا وجدت قرائن أقوى من العلة نقِض الحكم ، ومن أمثة ذلك :

- بيع المكره بغير حق باطلٌ مع أن العلة وهي صيغة العقد محققة ، ومع ذلك لم يوجد الحكم المترتب على العلة وهي نقل الملكية لوجود قرينة أقوى منه منعته.

**فخلاصة الأمر أن العلة تطلق في معنىً على الحكمة وتقدم تعريف كل منهما ، وبعضهم فرق بينهما بأن العلة وصف ظاهر منضبط ، وأما الحكمة فخفية وقد تكون ظاهرة، لكنها مضطربة غير منضبطة أو مطردة ، والأصوليون في تعليل الأحكام الشرعية على مذاهب فمنهم من يسوي بينهما ، ومنهم من يعلل بالحكمة ، ومنهم بالعلة ، ومنهم من يفصّل وهو الصحيح : بأن الأحكام إنما تبنى على العلل الظاهرة ، المنضبطة ، باعتبار أنها مظانّ الحكم ،فتقام المظنة مقام المئنة ، لكن إذا قامت قرائن أقوى من العلة على نفي أن تكون العلة مظنة الحكم قدمنا القرائن على العلل ومن ثم يسقط الحكم ، فالإكراه - كما في المثال السابق - نفى أن تكون الصيغة مظنة التراضي الذي هو دليل الحاجة فلم تكن الصيغة من المكره في هذه الحالة علة ، وكذلك الزوجية التي قامت فيها قرائن قوية أن الزوجين لم يلتقيا منذ أن عقدا لم تعد مظنة لثبوت النسب فانتفت في هذه الحالة عليتها ، وكذلك بلوغ سن التكليف لم يعد في المثال السابق مظنة وعلة لسقوط الولاية على الصغير أو السفيه لثبوت عدم الرشد .

وبناء على ذلك كله لو كانت الحكم في جميع الأحكام ظاهرة منضبطة لكانت هي علل الأحكام

لأنها الباعثة على التشريع ، لكن لعدم ظهورها في بعض الأحكام وعدم انضباطها في بعضها أقيم بدلا منها أوصاف ظاهرة منضبطة مناسبة دارت مع الأحكام وجودا وعدما وهو ما يسمّيه الأصوليون بالعلل .

وسيأتيك قريبا - إن شاء الله - الفرق بين السبب والعلة.

وعلى هذا فالعلة أَوْلى ما تُفسَّر به من هذه المعاني الثلاثة السابقة أن تفسر بالمقتضي ، ولا تفسر بالأول لأنه اصطلاح مُحدَث ، ولا بالثالث لعدم الانضباط ؛ وإنما تفسر بالثاني فتكون بمعنى المقتضي كالسفر للقصر فهو علة له فالعلة هي الوصف الذي جعله الشارع مناطا لثبوت الحُكم وجودا أوعدما.

(٢) السبب:

قال (السبب ما تُوُصِّل به إلى غيره ، وشرعا : ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ، فيوجد الحكم عنده لا به)

- وهنا نبين الفرق بين السبب والعلة : فالسبب اصطلاحا على قولين : فقيل هو والعلة سواء يشملهما تعريف واحد هو وصف ظاهر منضبط جعله الشارع علامة على حكم شرعي ، وقيل - وهو أصح - أنه أعم من العلة ؛ فيشمل السبب الوصف المناسبَ المعقولَ معناه ، وغيرَ المناسبَ غيرَ المعقولِ معناه كالزوال لوجوب الظهر ، بخلاف العلة ، فالعلاقة بينهما العموم

والخصوص المطلق وهو الصحيح ، وقيل في ثالث أن السبب يختص بما لا يؤثر والعلة تختص بما يؤثر.

فهذا باعتبار حقيقته.

مع وجوب الانتباه هنا لمعتقد أهل السنة والجماعة في ربط السبب بالمسبب وتأثير العلة في معلولها والمؤثر لإيجاد أثره ؛ فلا ننفي تأثير الأسباب مطلقا كما هو المعتقد الفاسد للأشاعرة الجبرية كما بينته مفصلا في كتابي " كتاب القضاء والقدر " فراجعه للأهمية ، وإنما المراد هنا تقسيم الأسباب الأصولية التي رتّب الله عليها أحكاما شرعية وأن منها ما يعقل معناه وهو مؤثر بذاته بإذن الله فقد جعل الله فيه خاصية التأثير، ومنه ما ليس بمؤثر بذاته كالزوال للظهر

- وأما باعتبار حكمه فكما عرّفه المصنف .

مثاله غروب الشمس لوجوب المغرب ، ورؤية هلال رمضان لصيامه.

- وقوله في التعريف لذاته أي لذات السبب دون نظر إلى شيء آخر خارج عنه ؛ فقد يوجد السبب ولا يوجد المسبب لكن لا لذات السبب وإنما لفوات شرط أو وجود مانع كحيض المرأة ، أو وجود الدين السابق للزكاة، أو فقدان شرط كالتكليف ، وكالنصاب قبل تمام الحول فلا تجب الزكاة مع وجود السبب الذي هو النصاب ولكن عدم الشرط وهو تمام الحول.

- وقوله " فيوجد الحكم عنده لا به " وهو قول أكثر الأصوليين ومعناه أن السبب موجب للحكم لا لذاته - وإنما الأسباب مُعرّفات أي مجرد علامة وتعريف للحكم - ولا لصفة ذاتية فيه ؛فلا تأثير له بنفسه وإنما بجعل الله إياه موجبا للحكم كما هو واضح في الأمثلة ، وقالت المعتزلة بل خلق الله فيه قوة مؤثرة بذاتها في الحكم ، والصحيح ان يقال أن السبب باعث على الحكم أي مشتمل على حكمة شرع لأجلها الحكم وأضيف السبب إليه ، لا أنه باعث للشارع لتشريعه ؛ فالله غنيّ وإنما هذا إحسان منه لعباده وتحقيقا لمصالحهم ، وقد ذكرنا أن السبب يشمل ما عقلت معناه وما لم تعقل فهو أوسع من العلة ، نحو قوله تعالى "أقم الصلاة لدلوك الشمس" وقوله "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلده" ؛ فلله سبحانه وتعالى في دلوك الشمس حكمان حكم وضعي لم يدخل في الاقتضاء وهو كون الدلوك سببا ، وحكم شرعي وهو وجوب الصلاة عنده ، وكذلك في الزاني فوجوب الجلد أو الرجم حكم شرعي تكليفي ، وكون الزني نيط به سببا حكمٌ وضعيّ ، وسيأتيك أن السبب باعتبار قدرة المكلف على أحوال.

ولهذا قال الزركشي " الموجب للحكم بالحقيقة هو الشارع، وإنما نصب السبب للحكم لعسر الوقوف على خطاب الله تعالى لا سيما بعد انقطاع الوحي ، كالعلامة فشابه ما يحصل الحكم عنده لا به ويسمى باسمه " .

- واعلم وفقك الله ان للسبب أنواعا باعتبار ما يترتب عليه:

أولا:

سببٌ لحكم تكليفي كالسرقة سبب لقطع اليد ودلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة.

ثانيا:

سببٌ لإثبات ملك أو حِلّ أو إزالتهما كالبيع سبب لإثبات ملك المبيع للمشتري وإزالة ملك للمبيع عنه ، وعقد الزواج سبب لإثبات حِلّ الزوجة والطلاق سبب لإزالته .

- **وينقسم السبب باعتبار قدرة المكلف عليه وعدمها مع أمر الشارع ونهيه إلى أقسام أربعة:**

الأول:

سبب في مقدور المكلف وأمره الشارع به كصلة الرحم لزيادة العمر فهي في مقدوره ، وأمَر الشارع بها.

الثاني:

سبب في مقدوره ونهى الشارع عنه كالقتل العمد العدوان سبب للقصاص.

الثالث:

سبب في مقدور المكلف وأباحه الشارع له كبلوغ المال النصاب سبب لوجوب الزكاة فلم يأمر الشارع المكلفين بالسعي إلى زيادة مالهم سعياً لإخراج زكاة ، وسبق ذلك في شرح قاعدة ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب فراجعها في شرح الواجب.

ورابعا:

سبب ليس في مقدور المكلف ولا علاقة له به بل حيثما وقع ترتب عليه مسببه كحيض المرأة

- **وهنا بعض القواعد التي يتضح بها الأمر:**

القاعدة الأولى:

أن كل عبادة أتى بها المكلف لسبب لم يأذن به الشرع فهو بدعة كالاحتفال بالمولد ، بل إذا وجد السبب سواء كان من فعل المكلف أو لم يكن وتحققت الشروط وانتفت الموانع ترتب عليه مسبّبه حتما سواء كان مسببه حكما تكليفيا أو إثبات ملك أو إزالته لأن المسبب لا يتخلف عن سببه شرعا سواء قصد من باشر السبب ترتب المسبب عليه أو لم يقصد ، بل يترتب المسبَّب ولو قصد فاعل السبب عدم ترتبه ؛ لأن المسبَّب لا يتخلف عن سببه أبدا ما دامت الشروط متحققه والموانع منتفية ، فمن سافر في رمضان على سبيل المثال أبيح له الفطر سواء قصد

الترخص أو لم يقصد ، وكطلاق الرجل امرأته طلاقا رجعيا فيثبت له حق المراجعة ولو نفى عن نفسه استحقاقه، وهذا معنى أن المسبب لا يتخلف عن سببه شرعا.

والقاعدة الثانية:

أن علاقه السبب بالمسبب أمر تعبدي سواء عرفنا علّته أو لا ؛ بمعنى أن السبب متى ما وجد وجد المسبب إن تحققت الشروط وانتفت الموانع ، مثال ذلك ظهور شوال للفطر من رمضان ، وكالقذف سبب للجلد.

- **ثم قال (وَيُرَادُ بِهِ مَا يُقَابِلُ الْمُبَاشَرَةَ ، كَحَفْرِ بِئْرٍ مَعَ تَرْدِيَةٍ ، فَأَوَّلٌ سَبَبٌ . وَثَانٍ عِلَّةٌ وَعِلَّةُ الْعِلَّةِ كَرَمْيٍ هُوَ سَبَبٌ لِقَتْلٍ ، وَعِلَّةٌ لِلْإِصَابَةِ الَّتِي هِيَ عِلَّةٌ لِلزُّهُوقِ وَالْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ بِدُونِ شَرْطِهَا كَنِصَابٍ بِدُونِ الْحَوْلِ . وَكَامِلَةً ، وَهُوَ وَقْتِيٌّ كَزَوَالِ لظهر، وَمَعْنَوِيٌّ يَسْتَلْزِمُ حِكْمَةً بَاعِثَةً كَإِسْكَارٍ لِتَحْرِيمِ).**

أراد هنا أن يبين أربعة معانٍ أخرى للسبب غير المعنى الأصولي السابق:

أولـها :

اصطلاح الفقهاء من إطلاق السبب مقابلا للمباشرة.

قال ابن عثيمين في كتاب الديات من الشرح الممتع في التمثيل على ذلك وفي بيان ضابط المباشر والمتسبب ، وأن قاعدة أن المتسبب له حكم المباشر فيها تفصيل - وعلقت تعليقات مهمة في جمل معترضة للإيضاح: -

"كل من أتلف إنساناً بمباشرة أو سبب لزمته ديته سواء كانت الدية للبدن، أو لجزء منه، أو للمنافع، فإن اجتمع مباشران فعليهما الدية، وإن اجتمع متسببان فعليهما الدية، وإن اجتمع متسبب ومباشر، فإن كان المباشر يمكن تضمينه فعلى المباشر وحده، وإن كان لا يمكن تضمينه فعلى المتسبب وحده.

مثال المباشرة: أن يأخذ الإنسان آلة تقتل، فيقتل بها هذا الإنسان، سواء عمداً أو خطأ، أو يلقيه من شاهق.

ومثال السبب: أن يحفر حفرة في طريق الناس، فيقع فيها الناس، فهذا لم يباشر لكنه تسبب، فيكون الضمان عليه.

ومثال المباشرين: أن يشترك اثنان في قتل شخص، فعليهما الدية.

ومثال المتسببين: أن يشترك اثنان في حفر حفرة في الطريق، فعليهما الدية - هذا إذا كان الحفر في مكان غير مأذون فيه فهو قتل شبه عمد لا خطأ على الصحيح -

ومثال اجتماع المباشر والمتسبب: شخص حفر حفرة، ووقف شخص آخر عليها، فجاء إنسان فدفعه فيها حتى سقط ومات، فالضمان على المباشر وهو الدافع - إلا إذا كان المتسبب أكره المباشر فعليهما معا على الصحيح لأن القاتل قصد استبقاء نفسه بقتل غيره والمكره تسبب إلى القتل بما يفضي إليه غالبا - ؛ لأنه أقوى صلة بالجناية من المتسبب" **انتهى.**

وقوله هنا كحفر بئر مع تردية كما إذا حفر إنسان بئرا ودفع إنسان آخر آدميا فمات فالضمان على المباشر لا المتسبب إلا إذا قصدا بذلك التمالؤ على قتله فيقتلون به جميعا كما في القسامة

ثم قال ابن عثيمين " والخلاصة أن القاعدة في موجب الدية، إما مباشرة أو سبب، وهذه القاعدة يتفرع عليها المسائل التالية:

الأولى: أن يجتمع مباشران، فعليهما الدية.

الثانية: أن يجتمع متسببان فعليهما الدية.

الثالثة: أن يجتمع متسبب ومباشر، فالضمان على المباشر، **إلا في ثلاث مسائل**:

الأولى: أن لا يمكن إحالة الضمان على المباشر بأي حال من الأحوال، بأن كان المباشر غير أهل للتضمين كالمثال الأول - يعني كمن رمى بإنسان لأسد فأكله. -

الثانية: إذا كانت المباشرة مبنية على سبب يسوغ شرعاً العمل به، كالمثال الثاني - كسلطان يقتل بشهادة شهود زور فعليهم هم الدية ولا شيء على السلطان. -

الثالثة: إذا كانت المباشرة مبنية على السبب، وكان لهذا السبب تأثير قوي فيها، مع عدم صحة القصد منها، كالمثال الثالث - كمن أمر صبيا بقتل إنسان فقتله فالضمان على الآمر لأن الصبي لا يمكن تضمينه لتخلف شرطه ، بخلاف ما لو كان بالغا فالقصاص عليهما معا على الصحيح. -

فإن كان الذي قتل كالآلة، بأن أخذه إنسان وضرب به إنساناً آخر فمات، فالضمان على الإنسان الذي جعله كالآلة؛ لأن هذا الذي أُخِذ وضرب به الآخر حتى مات كالآلة، فكأنه عصا ليس له أي اختيار، وسبق لنا أنه لو أكره إنساناً على القتل فالضمان عليهما، على المذهب، وقيل: على المكرَه، وقيل: على المكرِه) انتهى.

ثانيها:

يطلق السبب ويراد به علة العلة

كرمي هو سبب للقتل وعلة للإصابة التي هي علة للزهوق ، ومن المتقرر في كتاب القصاص في الفقه ما رواه عمرو بن شعيبٍ، عن أبيه، عن جدِّه رضي الله عنه: "أنَّ رجلًا طعن رجلًا

بقرٍن في ركبته، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أقدني، فقال: حتَّى تبرأ، ثمَّ جاء إليه، فقال: أقدني، فأقاده، ثمَّ جاء إليه، فقال: يا رسول الله، عرجت، فقال: قد نهيتك فعصيتني، فأبعدك الله وبطل عرجك، ثم نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقتصَّ من جرٍح حتَّى يبرأ صاحبه" . رواه أحمد، والدَّارقطنيُّ بإسناد صحيح.

ثالثها:

يطلق السبب ويراد به العلة الشرعية بدون شرطها كنصاب لزكاة ، وهو المعنى المتقدم أول الفصل في بيان قولي الأصوليين في الفرق بين السبب والعلة.

رابعها:

يراد بالسبب العلة بأجزائها الأربعة التي تقدم شرحها.

واعلم أن العلة الشرعية الكاملة تُسمَّى سبباً في هذا المعنى الرابع من معاني السبب لأنَّ عِلِّيتَها ليست لذاتها بل بنصب الشارع لها أمارة على الحكم بدليل وجودها دونه كالإسكار قبل التحريم ولو كان الإسكار علة للتحريم لذاته لوجد الحكم لكن لم يوجد فدلَّ على أنها مجرد علامة لا تأثير لها لذاتها وهذا الذي ذكرناه سابقا في الفرق بين السبب والعلة.

واعلم أيضا أن إطلاق السبب على العلة الشرعية الكاملة هو أبعد الوجوه عن وضع اللغة باعتبار أن السبب في الوضع اللغوي هو ما يحصل الحكم عنده لا به كما تقدم.

- **ثم قال في ختام فصل السبب مُبيّناً أنه قسمان - والشرح في جمل - (وهو وقتي - وهو الوصف غير المناسب أو غير المعقول كمواقيت الصلاة - كزوال الظهر ، ومعنوي - وهو العلة المعقولة المعنى - ما يستلزم حكمةً باعثةً كإسكارٍ لِتَحريم)**

وهذا قد تقدم في بيان الفرق بين السبب والعلة وأن الصحيح أن السبب أعم ؛ فكل علة سبب ولا عكس.

فائدة:

السبب سبق أنه ما يلزم من وجوده وجود ، وهو ما يسميه الأصوليون بالاطراد ، لكن قد يتخلف المسبب فيخصّص السبب وهذا سيأتيك مفصلا - إن شاء الله تعالى - في كتاب القياس في تخصيص العلة بالتحديد.

(٣) الشرط

- قال (الشرط لغةً العلامة - بفتح الراء وتسكينها ويجمع على أشراط وشروط ، وفرق بعضهم بينهما بأن الشرَط بالفتح العلامة وجمعه أشراط كما في قوله تعالى (فقد جاء أشراطها) ، والشرْط بالإسكان الإلزام والالتزام وجمعه شروط وشرائط - وشرعا ما يلزم من عدمه العدم - عكس المانع الآتي شرحه - ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته - عكس السبب السابق شرحه -)

وقوله لذاته قيد في وجود الشرط ؛ فلا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته يعني أنه قد يلزم من وجوده وجود إذا اقترن به السبب فيلزم الوجود لا لذات الشرط ؛ فإنه بذاته لا يلزم من وجوده وجود ولكن لأمر خارجي قارنه، وكذلك يلزم من وجوده العدم لكن لا لذاته فإنه لا يلزم منه ذلك وإنما لأمر خارجي وهو وجود المانع فيلزم حينئذ العدم بسبب المانع لا لذات الشرط ، ومثال اقتران السبب بالشرط دخول وقت الصلاة مع الطهاره فتجب الصلاة ، ومثال اقتران المانع به عدم التكليف ولو توضأ.

ومن أمثلة الشرط : الوضوء للصلاة فإذا عدم الوضوء فلا صلاة ، ولا يلزم من وجود الوضوء وجود الصلاة ، وكذلك الزوجية فشرط لإيقاع الطلاق فإن لم توجد الزوجية فلا طلاق ولا يلزم من وجود الزوجية وجود الطلاق ولهذا تقرر عند الفقهاء أن طلاق الأجنبية لا يقع.

وهذا التعريف السابق للشرط هو أحد ثلاثة إطلاقات وهو إطلاق واصطلاح الأصوليين ، ويطلق عند اللغويين ويراد به التعليق بإنْ وغيرها من أدوات الشرط وستأتي في باب الخاص - إن شاء الله - ، ويطلق إطلاقا ثالثا فيراد به جعل الشيء قيدا في شيء ، ويسمى شرطا جَعلياً أي من فعل الناس وهذا يكثر في الفقه في البيوع والمعاملات والطلاق ، بشرط ألا يخالف الشرع.

- **ثم قال (فإن أخلَّ عدمُه بحكمة السبب فشرطُ السبب كقدرةٍ على تسليم مبيع ، وإن استلزم عدمُه حكمةً تقتضي نقيض الحكم فشرط الحكم)**

أراد هنا أن يبين نوعي الشرط : وهما شرط السبب ، وشرط الحكم.

أما الأول وهو الشرط السببي :

فكالقدرة على تسليم مبيع فهذا من شروط صحة البيع الذي هو سبب لثبوت الملك المشتمل على المصلحة التي هي حاجة الابتياع لعلة الانتفاع بالمبيع ، فهذه الحاجة متوقفة على القدرة على التسليم فكان عدم هذه القدرة مُخِلّاً بحكمة المصلحة التي شرع لها البيع.

وأما الثاني وهو الشرط الحكمي :

فكالطهارة للصلاة فإنّ عدَمَ الطهارة حال القدرة عليها مع الاتيان بالصلاة يقتضى نقيض حكمة الصلاة وهو العقاب فإنه نقيض وصول الثواب.

- ثم بين للشرط أنواعاً أربعة:

فالأول : شرط عقلي : كحياةٌ لِعِلمٍ ؛ فإذا وجدت الحياة فقد يوجد العلم وقد لا يوجد ، فإن وجد فحياة كاملة آدمية ، وإلا فحياة حيوانية ، وإن عدمت الحياة عُدِم العلمُ فانطبق بهذا المعنى العقلي حكم الشرط السابق الأصولي.

والثاني : شرعي وهو الذي تقدم شرحه كطهارة لصلاة.

والثالث : لغوي كالتعليق بأدوات الشرط .

فهذه من قبيل الأسباب لا الشروط الأصولية على ما رجّحه الزركشي وابن القيم من أحد قولين ،كأنت طالق إن قمت.

والرابع : شرط عادي كغذاء حيوان ، وهذا كالشرط اللغوي ؛ فالشرط اللغوي والعادي من قبيل الأسباب لا الشروط خلافا للشرط الشرعي الأصولي والعقلي.

وما جُعل قيدا في شيء لمعنى في ذلك الشيء كشرط جعلى في عقد فكالشرط الشرعي الأصولي السابق من حيث يلزم من عدمه العدم ، وأنه لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته تماما كالطهارة للصلاة.

- **ثم قال - والشرح في جمل - (واللغوي- وكذا العادي - أغلب استعماله في سببية عقلية - يعني في أمور علاقتها سببية لكن مردُّها للعقل لا الشرع نحو إذا طلعت الشمس فالعالم مضيء - وشرعية - أي في أمور علاقتها سببية لكن مردها للشرع لا العقل نحو قوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا، فالجنابة سبب لوجوب التطهير شرعا).**

- **ثم قال - والشرح في جمل - (واستُعمل لغةً في شرطٍ لم يبقَ لمسبِّب - اسم فاعل - شرطٌ سواه - نحو إن تأتني أكرمك فإنّ الإتيان شرط لم يبقَ للإكرام من الأسباب سواه وإلا فقد يعلق بسبب آخر وهذا معنى قيد " لذاته " الذي ذكرناه في السبب بأنه ما يلزم من وجوده وجود لذاته -).**

فائدة:

الشروط الشرعية هي التي تكمل الأسباب وتجعل أثرها يترتب عليها عند انتفاء الموانع ؛ فالسبب سابق والشرط لاحق؛ فبلوغ النصاب سبب لوجوب الزكاة بشرط حولان الحول ، والقتل سبب للقصاص بشرط أن يكون عمدا عدوانا وإلا يكون القاتل والد المقتول ، وعقد الزواج سبب للحمل والمتعة ولكن بشرط الشهود والصداق وعدم الموانع فلا تكون المرأة من

محارمه أو معتدّة من غيره أو مشركة أو زانية ، وقد يتحقق السبب الشرعي وتتوفر جميع الشروط ولكن يوجد مانع يمنع ترتب الحكم عليه ؛ فالزوجية الصحيحه شرط في الميراث لكن إن قتل أحدهما الآخر فهذا مانع يمنع من ترتب الحكم .

وبالتفرقه بين الشرط والسبب كما سبق في تعريفهما نشأت القاعدة الفقهية بأن تقديم الشيء على شرطه جائز وعلى سببه لا يجوز كما هو مبسوط في كتب القواعد الفقهية، ومن أمثلتها تقديم الزكاة على شرطها وهو حولان الحول فجائز بخلافه تقديمها على سببها وهو بلوغ النصاب فبلوغ النصاب سبب لوجوب الزكاه بشرط تمام الحول وعليه يلزم من بلوغ النصاب وجوب الزكاه بشرط حولان الحول ، ويلزم من عدمه العدم فجاز تقديمها على الشرط وهو حولان الحول وبعد السبب هو بلوغ النصاب ، وكالحلف سبب للكفارة بشرط الحنث؛ فيجوز تقديم الكفارة على الشرط وبعد سبب الوجوب ولا يجوز قبل سبب الوجوب ؛ فلا يجوز قبل الحلف ولا يجزئ.

(٤) المانع:

-قال(ما يلزم من وجوده العدم ، ولا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدمٌ لذاته - فهو عكس السبب -)

فالمانع عكس الشرط من الجهتين فوجود المانع وعدم الشرط يلزم منهما عدم الحكم ، وعدم المانع و وجود الشرط لا يلزم منهما وجود الحكم ولا عدمه لذاتهما.

وقوله لذاته يعني باعتبار نفس المانع ، وهو منصبّ على الشق الثاني للتعريف ، فقد لا يوجد مانع ومع ذلك يلزم العدم لوجود سبب يمنع كالأبوة تمنع قتل الوالد قِصاصاً لولده ، وقد لا يوجد مانع ويلزم الوجود لا لعدم المانع لكن لوجود سبب آخر يوجب الوجود كالردّة توجب قتل الوالد لردّته وإن كانت الأبوة مانعة من قصاصه لابنه.

- ثم قال مُبيّنا نوعي المانع كما بيّن نوعي الشرط إلى شرط حكم ، وشرط سبب، فكذلك المانع إلى مانع حكم ومانع سبب ؛ فقال (وهو - أي المانع - إما لحكم كأبوّة في قصاص ،أو لسببه كدين مع ملك نصاب).

ومانع الحكم : وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب ، وقد مثل له.

ومانع السبب : وصف يُخِلُّ وجوده بحكمه السبب وقد مثّل عليه فملك النصاب سبب للزكاة لكن وجد مانع هو الدين فأخل بحكمة السبب الذي هو النصاب فلم تجب الزكاة.

وسمي الأول مانع الحكم لأن سببه مع بقاء حكمته لا يؤثر ، وسمي الثاني مانع السبب لأن حكمته فقدت مع وجود صورته فقط ، فالمانع ينتفي الحكم لوجوده والشرط ينتفي الحكم لانتفائه.

- ثم قال (ونَصْبُ - أي جَعْلُ الشارع - هذه - أي الأحكامِ الوضعيةَ الأربعةَ السابقة حالَ كونها - مُفيدةً مقتضياتِها حكمٌ شرعيٌّ).

يعني أن هذه الأحكام وضعية لا عقلية، خلافا للمعتزلة ، ولا تكليفية ، وتقدم بيان هذا في أول الباب،فراجعه.

فائدة :

للمانع ثلاثة أنواع على سبيل الحصر باعتبار ما يترتب عليه من إبطال ما منعه وهي:

أولا:

ما يمنع ابتداءَ الحكم واستمراره كالرضاع .

ثانيا:

ما يمنع الابتداء فقط ولا يمنع الاستمرار والاستدامة كالإحرام في الحج يمنع نكاحا جديدا ولا يمنع استمرار الموجود ، وكالعِدَّة تمنع كذلك ولا تمنع الحاضر بل قد يراجعها ولو في العدة.

ثالثا:

ما اختلف فيه ؛ كوجود ماء بعد التيمم في الصلاة، فاختلفوا هل هي من القسم الأول كما رجح بعض الحنابلة أم من الثاني مما يبطل الابتداء لا الاستمرار أي استمرار التيمم السابق وعدم بطلانه بعود الماء ، وكالإحرام يمنع ابتداء الصيد فإن طرأ عليه فهل تجب إزالة اليد عنه؟ ورجح المصنف أنها تجب ، وكالغنى يمنع ابتداء نكاح الأمة فإن طرأ عليه فهل يبطله ؟.

- ثم قسّم الحكم الوضعي باعتبار الشروط المعتبرة فيه وعدمها إلى صحة وفساد فقال (ومنه - أي من الحكم الوضعي ، ولم يعطفه على الأربعة السابقة لاختلافهم في عَدِّه من الوضعي أو التكليفي أو العقلي والصحيح عند الجماهير أنه وضعي ؛ لأنهما ليسا داخِلَين في الاقتضاء ولا التخيير وقسمة الأحكام الشرعية ثنائية فإذا لم تكن تكليفية فهي وضعية، ولأن لفظ الصحة والفساد لا يدل لا لغة ولا شرعا على شيء من الأحكام الخمسة ، وليسا عقليين لأن الحاكم بالفساد والصحة هو الله تعالى فلا مدخل للعقل فيهما - حكمٌ اسمُه - فساد - أي اختلال ، وصحة - أي سلامة أو استقامة -).

ولا شك أنهما شرعيان كغيرهما لأنهما ما عُرِفَا إلا عن طريق الشرع من شروط وأركان وواجبات لكلِّ عبادة أو معاملة؛ فكل شيء محكوم بشرع ربنا سبحانه كما قال عن نفسه جلّ وعلا " ما فرّطنا في الكتاب من شيء" .

- **ثم قال - والشرح في جمل معترضة خشية الإطالة -** (وهي- أي الصحة - في عبادة سقوط القضاء بالفعل **-** أي أن العبد لا يطالب بقضائها فهذا معنى سقوط القضاء ، و لا يكون إلا إذا أدى العبادة في وقتها ، مع استيفائها شروطها وأركانها وواجباتها وإلا لزمه القضاء ، وقد تقدم معناه ومعنى الأداء والإعادة فراجعهم، وهذا عند الفقهاء أي الأحناف لأن علم أصول الفقه فيه مدرستان الأولى مدرسة أبي حنيفة وأصحابه وهم من يسميهم الأصوليون بالفقهاء، والثانية مدرسة الأئمة الثلاثة وأصحابهم ويسميهم الأصوليون المتكلمين فهذا اصطلاح للأصوليين وليس المراد بالمتكلمين هنا أصحاب علم الكلام ، كلا؛ فهم أبعد الناس عنه ، فما سبق هو قول الفقهاء ، وأما المتكلمون وهم عند الأصوليين الأئمة الثلاثة وأصحابهم كما ذكرنا فعرّفوا الصحة بأنها موافَقَة الفعلِ ذي الوجهينِ الشرعَ والمراد بذي الوجهين العبادة التي من شأنها أن توصف بكونها صحيحة أو فاسدة ، لأن من العبادات ما لا توصف بذلك بغضِّ النظر عن الثواب من عدمه كما تقدم في أنواع الواجب ، كرَدِّ الحقوق ونحوها مما يتعلَّق بحقِّ الآدميِّ وتقدَّم أنهم يسمونها عبادة أو طاعة أو قربة على الخلافٍ فراجعه، وهي لا توصف إلا بمجزئة أو غير مجزئة ولا توصف بصحة ولا فساد فهي ذات وجه واحد، ومما يوصف بوجه واحد كذلك النفقة على الزوجة ومعرفة الله سبحانه فهذه لا توصف إلا بوجه واحد ؛ فإذا لم تكن موافقة للشرع فهي جهل بتوحيد الباري سبحانه ، وتارة يعبِّر المتكلمون بموافقة الأمر، فمحل الخلاف بين الأحناف والجمهور المصطلح عليهم بالمتكلمين تعريف الصحة شرعا هل مدلوله ما وافق الشرع بغلبة ظن ولو لم يسقط القضاء بالفعل أم مدلوله ما أسقط القضاء بالفعل؟

وتظهر ثمرة الخلاف بين تعريف الأحناف والجمهور في صلاة مُصلٍّ ظنَّ الطهارة ثم تبين حَدَثُه بعد إتمام الصلاة فالجمهور أنه قد وافق الشرع بالأخذ بغلبة الظن فصحَّحُوا الأولى مع إيجابهم الإعادة إذا تبين خطأُ ظَنِّه لأنه لا عبرة بالظنِّ البيِّنِ خطؤه كما في القواعد ، وأما الأحناف فقالوا بل الصحيح هو ما سقط به الطلب وهذا لم يسقط به الطلب بل تجب الإعادة ولو بعد الوقت **مع اتفاق جميعهم على وجوب الإعادة قبل الوقت إذا تبين خطأ الظن** إلا أن المتكلمين وصفوها بالصحة لكن قال بعضهم له أجر نية وصلاة وبعضهم قال بأجر نية وطاعة فقط دون صلاة، وأما الأحناف فوصفوها بالفساد؛ فقيل الخلاف بين الأحناف والجمهور صوريّ لفظيّ لأن الجميع يوجب الإعادة إذا تبين خطأ الظن في الوقت ، ويقطعون بالثواب على الأولى وإن كان ثواب طاعة لا ثواب صلاة عند بعضهم، لكن الحقيقة أنه خلاف جوهري في حالة ما إذا انتهى وقت العبادة مع أخذٍ بغلبة ظن تبين خطؤه بعد الوقت كمن صلى لغير القبلة وبعد الوقت تبين خطؤه أو صلى بنجاسة تبين وجودها بعد الوقت على أحد القولين ؛ ففي هذه الحالة تعلم ثمرة هذا الخلاف بينهم هل العبرة في العبادات بما في ظن المكلف أم بما في نفس الأمر؟ الأحناف على أن الصحة إسقاط القضاء بالفعل فيعيد أبدا لأن العبرة في العبادات عندهم بما في نفس الأمر، وآخرون أن لا يعيد بعد الوقت لأن العبرة بما في ظن المكلف وقبل الوقت يعيد ، على أننا نرى في مسألة النجاسة أنه لا يعيد ولو قبل الوقت لأن النبي صلّى

بالنجاسة التي كانت في نعله ولما نبهه جبريل أثناء الصلاة لم يعدها بل خلع نعله واستمر في صلاته، وأما مسألة القبلة فنعم وكذا لو تبين عدم الطهارة بعد الوقت فيعيد مطلقا في أصح القولين ، فبعد انتهاء الوقت مع تبين خطأ الظن يظهر الخلاف **وأما مجرد الأخذ بغلبة الظن في العبادة والأخذ بما في نفس الأمر في المعاملات لأنها حق آدمي فهذا أمر اتفق عليه أكثرهم** لكن الخلاف هل يقضي إذا تبين الخطأ لأن العبرة بما في نفس الأمر أم لا يقضي لأن العبرة بما في ظنِّ المُكلَّف في العبادات ، فمن قال بما في ظنِّ المكلف لم يوجب الإعادة بعد انتهاء الوقت ومن قال بما في نفس الأمر أوجب الإعادة ولو بعد انتهاء الوقت وهذا ردَّه الأولون بناء على أنه لا قضاء إلا بأمر جديد ولهذا قالوا هذه المسألة مبنية على الخلاف في هل القضاء لا يكون إلا بأمر جديد أو لا؟

قال القرافي في شرح التنقيح

((هذه المسألة مبنية على قاعدتين:

القاعدة الأولى أن الأمر بالمركب أمر بأجزائه.

القاعدة الثانية أن الأمر بالفعل في وقت معين لا يكون إلا لمصلحة تختص بذلك الوقت، وإلا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الأوقات ترجيحاً من غير مرجح.

فمن لاحظ القاعدة الأولى قال الأمر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضي الأمر بشيئين: بالصلاة وبكونها في ذلك القوت، فهو أمر بمركب، فإذا تعذر أحد جزأي المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الآخر وهو الفعل؛ فيوقعه في أي وقت شاء. فيكون القضاء بالأمر الأول.

ومن لاحظ القاعدة الثانية قال: إن القامة مثلاً اختصت بصلاة الظهر لمصلحة ما في القامة، وما دلنا دليل على مساواة غيرها من الأوقات لها، بل الظاهر عدم المساواة، وإلا لما اختصت بوجوب الفعل، فلا تثبت الصلاة في غير القامة لعدم المصلحة في غير القامة، فإذا دل الدليل على وجوب القضاء علمنا أن الوقت الثاني يقارب الأول في مصلحة الفعل، وإذا لم يدل دليل فلا ، فهذا هو مدرك هذه المسألة)) انتهى كلام القرافي .

وأظهر ما استُدِلَّ به لنفي القضاء إلا بأمر جديد حديث أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - في قضاء الصوم لا الصلاة وقد تقدَّم وجهُه سابقا عند شرح قول المصنف "والقضاء ما فُعِلَ بعد وقت الأداء" فراجعه، وعليه الصحيح أن العبرة في العبادات بما في ظن المكلف وبما في نفس الأمر ؛ فلو تبين خطؤه قبل الوقت أعاد ، وإذا تبين الخطأ بعد الوقت فلا إعادة في قول من علق القضاء بالأمر الجديد وهؤلاء لم يطردوا مذهبهم في جميع المسائل، خلافا للأحناف.

والحق أن العبرة في باب العبادات بما في ظن المكلف و بما في نفس الأمر فيثاب بغلبة ظنه ثواب نية دون صلاة إذا لم يصادف محلا في نفس الأمر ولا يثاب مطلقا بل يأثم إن أخذ بشك أو وهم دون الظن ولو صادف محلا لأنه غير مأذون له إلا بظن غالب لا ما دونه من شك أو وهم ، وأن القضاءلا يحتاج فيه لأمر جديد بل هو بالأمر الأول فإذا تبين له خطأ ظنه أعاد مطلقا في الوقت و بعده أخذاً بعموم أدلة الأمر بالقضاء ، وبقياس عبادات على أخرى ثبت قضاء النبي لها عليه الصلاة والسلام في غير وقتها من غير أمر جديد .

- **وقال - والشرح في جمل -** (وفي معاملةٍ ترتبُ أحكامِها المقصودةِ بها عليها ، ويجمعها ترتب أثر مطلوب من فعلٍ عليه ، فبصحة عقد يترتب أثره ، وعبادةٍ إجزاؤها، وهو - أي الإجزاء - كفايتها في إسقاط التعبد - أو إسقاط القضاء كما عبَّر به سابقا بتعبير الأحناف ، أو بموافقة الشرع عند الجمهور ، وبشرطين أن تكون أداء في الوقت وأن تكون مستوفاة بشروطها وأركانها وواجباتها ، ويعبر عن ذلك أيضا بالصحة فهي والإجزاء بمعني واحد ، وبالنفوذ والاعتداد عند من يسوي بينهما في المعنى وبعضهم يفرق فيجعل الاعتداد خاصا بالعبادات فيقال صلاةٌ معتدٌّ بها ، والنفوذ للمعاملات فيقال عقدٌ نافذٌ ، ويُعبَّرُ كذلك بخروجها عن العهدة أو ببراءة الذمة - ويختصُّ بها - يعني أن الإجزاء يختصُّ بالعبادة واجبة كانت أو مستحبة فنقول عبادة مجزئة لا عقد مجزئ -) .

بعد أن عرفنا الصحة في العبادة عند الأحناف وعند الجمهور ، عرّفها هنا في المعاملة فقال ما قال ، وبعبارة أخرى هي ترتب أثرٍ مطلوبٍ من فعلٍ عليه ، وبعض الحنابلة جعلوه تعريفاً جامعا للصحة عبادة كان أو عقداً ثم فسّروا الصحيح في العبادات بأحد التفسيرين السابقين ، وفي المعاملات والعقود بما تنشأ آثار الصحة عنه ويكون الفاسد بضد ذلك كما سيأتي ، ومثال نشوء آثار الصحة حرية التصرف في المبيع ، وملك البُضع في النكاح، ولكن اعلم أنه ليس المراد أنه كلما وجدت الصحة وجدت ثمرة العقد، هذا ليس بلازم؛ فقد توجد الصحة ولا توجد ثمرة العقد كالبيع إذا لم يتم القبض كما في السّلم ، وكالخيار للبائع وإنما إذا أردنا أن نُعبِّر تعبيرا صحيحا فنقول كما سبق أن الأثر ينشأ عن الصحة ولا يقال بأن الصحة يترتب عليها الأثر فبين العبارتين فرق واضح فالأولى صحيحة والثانية قد لا تنضبط.

ولا يقدح في التعريف المتقدم للصحيح ترتب العتق أو الخلع على فاسد كعوضٍ مجهولٍ أو مُحرَّمٍ لأن هذا الأثر إنما هو لأمر خارج لا لنفس العقد وأما العقدُ نفسُه فصحيحٌ بصفتِه.

- **ثم قال (وكَصِحَّةٍ قبولٌ ، ونفيُه كنفيِ إجزاءٍ) .**

جعل الصحة كالقبول والإجزاء نفيا وإثباتا ، وقيل أن القبول أخصّ و يكون بمعنى الجزاء والثواب ، وكذا الإجزاء أخصّ ويكون بمعنى سقوط الطلب وبراءة الذمة ، والصحة أعم منهما وتكون بمعنى بالإجزاء ووجه عمومها كونها في العبادات والمعاملات ، وهذا التفريق هو

الموافق للأدلة كما في الحديث " من أتى عرّافاً أو كاهناً لم تُقبل له صلاةٌ أربعين يوماً " ومثله " إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة حتى يرجع إلى مواليه " وكذلك " من شرب الخمر لم تقبل له صلاة أربعين يوما " فنفي القبول هنا نفي جزاء لا إجزاء بل هو مطالب بها إجماعا وتقع صحيحة لكنه يُحرَمُ ثوابَها ، فيكون القبول أخصّ من الصحة فالعلاقة بينهما عموم وخصوص مطلق ، **والقاعدة أن نفي القبول إذا ورد على معصية فالمراد نفي الثواب والجزاء لا الإجزاء كما سبق في الحديث ، وإن ورد على شرط فالمراد نفي الجزاء والإجزاء معا كما في الحديث عنه - عليه الصلاة والسلام - " لا يَقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ " ومثله " لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار " فالوضوء وستر العورة من شروط الصلاة فورود نفي القبول عليها لا معنى له إلا نفي الإجزاء والصحّة رأسا.**

فما دام القبول يشمل الصحة وما هو أخصّ منها وهو الثواب كما في الأحاديث السابقه وجب على الفقيه والأصولي ان ينظرا للقرائن وأن يجمعا النصوص ليَعرِفا هل القبول في الدليل الذي يبحثانه نفي إجزاء أم نفي قبول وجزاء ، والقاعدة التقريبية السابقة تساعده إن شاء الله تعالى وإلا فالأصل أن يتعامل مع كل نص ومسألة على حدة.

- **ثم قال مبينا استعمالات الفقهاء والأصوليين لفظ الصحة مع ما تقدم** (والصحة شرعية كما هنا ، وعقلية كإمكانِ الشيء وجودا وعدما - أي قبولِه للوجود والعدم - ، وعادية - أي ما هو في مستطاع العباد ومقدورهم - كمشي ونحوه - وقد اتفق الفقهاء على أنه ليس في الشريعة منهيٌّ عنه ولا مأمورٌ به ولا مشروعٌ على الإطلاق إلا وفيه الصحَّة العادية ؛ لأن الاستطاعة شرط للتكليف -).

- **ثم قال (وبطلانٌ وفسادٌ مترادفان يُقابِلان الصحةَ الشرعيةَ).**

الفاسد في اللغة المتغير عن حالته السليمة ، والباطل الساقط.

واصطلاحا هما مقابل الصحة ففي العبادات مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع ، وفي المعاملات والعقود عدم ترتب آثارها.

والفاسد والباطل مترادفان عند جمهور الأصوليين إلا الأحناف قالوا هما في العبادات مترادفان وفي المعاملات مختلفان فجعلوا الباطل ما لم يشرع بالكلية كبيع الميتة والخنزير وجعلوا الفاسد ما شرع بأصله ومنع لوصفه كبيع درهم بدرهمين فبيع الدرهم بمثله جائز بشرط التقابض خروجا من ربا نسيئة والفضل لكن إن زاد درهما فهو بيع فاسد ويصححون المعاملة بإسقاط الزائد ، وعند الجمهور العقد باطل فيحتاج إلى تجديده وأما عند الأحناف فيُصحَّح بإلغاء الزائد ،والحق مذهب الجمهور بتساويهما عبادات ومعاملات لعدم الدليل المفرق بل الدليل على تساويهما كما في قوله تعالى " لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا " ولم يقل على نوع من الفساد ، وإنما ذلك اصطلاح لهم خاص ، لكن يفرق الحنابلة بين الفاسد والباطل في بابين لا ثالث لهما

وهما النكاح والإحرام ، فأما في النكاح فالباطل ما أجمع على فساده ، والفاسد ما اختلف فيه ، والإحرام الباطل ما بطل بالردّة ، والفاسد ما فسد بالجماع قبل التحلل الأول ، وعند بعض الحنابلة الفاسد من النكاح ما يسوغ الاجتهاد فيه ، والباطل ما أُجمع عليه.

- ثم قال (فائدة : النفوذ تصرف لا يقدر صاحبه على رفعه).

ومحل النفوذ في العقود اللازمة لا الجائزة ، إن تحققت شروطها وانتفت موانعها ، وأما الاعتداد فمحله العبادات، وسبق هذا.

وقيل النفوذ والصحة سِيَّان وعليه فيطلق على العقود الجائزة واللازمة.

- ثم قال (والعزيمة لغةً : القصدُ المُؤكَّد ، وشرعا حكمٌ ثابتٌ بدليلٍ شرعيّ خالٍ عن معارض راجح فشمل الخمسة).

وسبق أول الفصل أن الراجح أنهما حكمان وضعيان لا تكليفيان ولا عقليان ، فراجع ذلك ، وسيأتي مزيد بيان في آخر الفصل .

وحتى يسهل عليك فهم أحكام العزيمة والرخصة لا بد أن تفهمهما معا .

فاما العزيمه في اللغة فإرادة الفعل ، والقطع عليه والعزم المُصمّم ، أو القصد المؤكّد والجزم به ومنه قوله سبحانه عن آدم عليه السلام " نَسِيَ ولم نجدْ له عَزما " أي إصرارا ومجاهدة على ترك المعصية .

وفي اصطلاح الأصوليين وعُرْفهم - وهو المراد بقوله شرعا لأن هذا اللفظ وكذا الرخصة ليس لهما حقيقة شرعية ولا عرفية تعارف عليها النبي عليه الصلاة والسلام مع أصحابه ولذا نحملهما على معناهما اللغوي وله صلة بالاصطلاح الأصولي ، وهذا بناء على القاعدة التي ذكرناها في الأحكام التعبدية أن اللفظ محمول على الشرعي إن لم يكن فمطلق العرفي فاللغوي وستأتي ضوابطها أيضا في باب المجمل ، فحيث وُجِد المعنى وُجِد اللفظُ لا العكسُ فهذه الحقائق والاستعمالات الثلاث مُحكّمة - **ففي اصطلاح الأصوليين العزيمة هي حكم ثابت بدليل شرعي واجبا كان أو مندوبا أو محرما أو مكروها أو مباحا خالٍ عن دليل شرعي آخر يعارضه** - والمراد عذر **كحاجة** كبيع العرايا للتفكُّه وهو مثال الرخصة لدفع الحاجة تخفيفا وتيسيرا بدليل حديث زيد وأبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تباع بخرصها كيلا بشروطها كما هو مقرر في فقه البيوع ، أو **ضرورة كتيمم المريض** لمرضه مع وجود الماء وهذا مثال الرخصة لترك واجب ومثله الفطر في رمضان للمرض والسفر دفعا للمشقة كما في الآية وفي ما ثبت في الحديث الصحيح" إن شئت فصم وإن شئت فأفطر" ، و **كأكل الميتة للمضطر** وهو مثال الرخصة لاستباحة محرم بدليلٍ" فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه" ؛ فتسقط العزيمة بالدليل الراجح حينئذ وتبقى الرخصة وسيأتي تعريفها - ؛ فقوله

" خال عن معارض" هو احتراز عما ثبت بدليل لكن لذلك الدليل معارض إما مُساوٍ أو راجحٍ ولا التفات الى المعارض المرجوح ، وحينها تنتفي العزيمة لوجود المعارض ، فإن تساويا جمع المجتهد بينهما وإلا فيحكم بنسخ المتأخر للمتقدم ويكون هو العزيمة إن كان النسخ لمساو أو أثقل فإن كان لأخف فرخصة - التفاتا إلي المعني اللغوي للرخصة وهو السهولة - وإلا فهو عزيمة على أصل عدم المخالفة، فإن لم يعلم المجتهد التاريخ رجح بطرق الترجيح الآتي بيانها في بابه ويكون الراجح هو العزيمة ، أو يتوقف إلي أمد وتنتفي العزيمة حتى يحكم فيها مجتهد آخر عنده مزيد علم ؛ فلن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة كما قال الله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم " وقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - " لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ " وسيأتي في شرح قوله هنا " ولا يجوز خلو عنه " فمحل الكلام في أدلة كلها ثابتة فإن ثبت بعضها دون معارض فهو العزيمة وله الأحكام الخمسة ، وإن كان مُعارَضا بمعارِض راجح في حالة معينة دون حالة أو لعذر أو تخفيفا وتوسعة على الأمة فهو الرخصة.

وإن كان المعارِضُ - وهو عذر كحاجة أو ضرورة ثبتت بدليل كما مثّلنا - راجحا - أي ثابتا – عمِلنا بمقتضاه وانتفت عزيمة الأول وثبتت **الرخصة** ؛ **فالرخصة هي ما ثبت بخلاف دليل شرعي لمعارض راجح ، سواء على هذا التعريف لعذر كأكل الميتة للمضطر ، أو غيره كالاستجمار مع وجود الماء وكعقد العرايا للتفكّه ، وبعضهم عرف الرخصة بتعريف آخر بأنها " حُكم غُيِّر من صعوبة إلي سهولة لعذر مع قيام سبب الحكم الأصلي الحاظر "** أي مع قيام سبب الحظر وكونه معمولا به غير منسوخ لولا العذر ، فخرج ما غير من صعوبة لمثلها كالتوجه من بيت المقدس إلي الكعبة ، أو أصعب كإيجاب صوم رمضان بعد التخيير فهو نسخ ، **وخرج على هذا التعريف الثاني ما لم يكن لعذر خلافا للتعريف الأول فهو أعم كالاكتفاء بوضوء واحد للصلوات الخمس بعد وجوبه لكل صلاة بظاهر آية المائدة** وكالاستجمار مع وجود الماء فمع كونه من الرخصة اللغوية التي هي التيسير لكنها ليست منها اصطلاحا على هذا التعريف الثاني ، وخرج بالعذر أيضا التخصيص ؛ لأن الرخصة شاملة لجميع الخلق خلافا للتخصيص ، واحترزنا ببقاء الحكم الأصلي عن المنسوخ كالآصار التي كانت على من قبلنا ونسخت في شريعتنا ، وإنما المقصود في التعريف بالتغيير التغييرُ مع بقاء الأول تسهيلا على الأمة بسبب العذر لا التغييرُ مع نسخ ، مع العلم أن مثال الآصار قد لا يكون مثالا صحيحا لأن الرخصة متعلقها شريعتنا نحن لا شرع من قبلنا لكن المراد مجرد المثال.

وهذان أصح تعريفات الرخصة والأول أعم .

وعُرّفت الرخصة أيضا تعريفا ثالثا وهو "استباحة المحظور شرعا مع قيام السبب الحاظر" وظاهره تخصيص الرخصة بمحرم جاز في حالات معينة كأكل الميتة ، والتعريفان السابقان أولى.

- ولذلك قال في الرخصة (والرخصة لغة : السهولة ، وشرعا : ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح ، ومنها واجب ومندوب ومباح)

ومن أمثلة العزيمة:

تحريم الميتة عند عدم المخمصة كما في قوله تعالي " حرمت عليكم الميتة " ، فالتحريم فيها عزيمة ؛ لأنه حكم ثابت بدليل شرعي خال عن معارض ، فإن وجدت المخمصة حصل دليل معارض راجح وهو قوله تعالى " فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم " فجاز الأكل وحصلت الرخصة وارتفع ضرر الميتة على ما قعد له الفقهاء بقولهم " ما أبيح شرعا زال ضرره قدرا" .

ومن أمثلة الرخصة: الواجبة :

أكل الميتة للمضطر فهي رخصة واجبة على قول الجمهور ؛ لأن حفظ النفوس واجب ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ؛ لأن النفوس حق لله تعالى وهي أمانة عند المكلفين فيجب حفظها ليستوفي الله سبحانه وتعالى حقه منها بالعبادات والتكاليف ، وقد قال سبحانه "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة" ، وقال "ولا تقتلوا انفسكم" ، وقيل لا تكون الرخصة واجبة ؛ لأن الوجوب إلزام وهو مناقض للتسهيل فالرخصة بالأكل حينئذ مباحة لا واجبة ، وقيل في ثالث أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة ، والصحيح الأول أن الرخصة قد تكون واجبة ولا يعارض هذا أنها للتيسير وذلك لأن الجهة منفكة؛ فهي رخصة باعتبار تعريفها الثاني السابق وواجبة باعتبار ما تؤدي إليه من إحياء النفس.

ومن أمثلة الرخصة المندوبة:

قصر الصلاة للمسافر.

ومن أمثلة الرخصة المباحة:

الجمع بين الصلاتين ، والاستجمار ، وبيع العرايا.

وفهم مما تقدم أن الرخصة لا تكون محرمة ولا مكروهة وهو ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم " إن الله يحب أن تؤتى رخصه " ، والمحرم والمكروه غير محبوبين إلي الله سبحانه ؛ ولهذا قعدوا بالقاعدة الفقهية أن " المحرم لا تستباح به الرخصة " وهي قاعده صحيحة ، خلافا للشافعية الذين الرخصة عندهم قد تكون في الحرام والمكروه كالقصر في سفر محرم ، و الراجح هنا ما عليه الحنابلة ، و مثّل الشافعية للرخصة التي في محرم بإجزاء الاستنجاء بالذهب والفضة أو المسروق ومثلوا للمكروهة بالقصر في أقل من ثلاث مراحل ؛ لأنهم

كرهوه دفعا للخلاف وصححوا الرخصة فيه وجعلوه مثالا للرخصة المكروهة ، وكاتباع النساء الجنائز.

وخص بعض الأصوليين العزيمة بالواجب والمحرم موافقة لمعناها اللغوي وعرفوها بأنها ما لزم بإيجاب الله تعالى ، والأصح الأول لأن الرخصة في المقابل تكون في الواجب وغيره فلتكن العزيمة كذلك.

وأكثر الأحكام الشرعية عزائم ، وإنما الرخص في أحكام محصورة.

- ثم قال في ختام هذا الفصل:

(وهما - أي العزيمة والرخصة - وصفان للحكم الوضعي)

يعني أنهما ليسا من الأحكام التكليفية ولا العقلية وقد تقدم بيان هذا في مقدمة الفصل.

ومما يؤيّد أنهما من الأحكام الوضعية:

أولا:

أنه من وضع الشارع فانطبق عليه حد الوضعي.

وثانيا:

أن مُتعلَّق الرخصة والعزيمة هو الأسباب، والأسباب سبق أنها أحكام وضعية.

وثالثا:

أنه لا طلب فيها فلا يشملها حد التكليفي المتقدم شرحه في الأحكام التعبدية ، وأما جواب من قال أنهما من التكليفي لأن منهما ما هو واجب ، ومباح ، ومندوب فنقول هذه الأحكام لأمر خارج عن حقيقتهما ، غير أن حدّ الرخصة والعزيمة بذاته لا طلب فيه ، فالعزيمة والرخصة كما هو واضح من تعريفهما متعلّقهما الحكم؛ فالعزيمة حكم غير معارض والرخصة حكم معارض ؛ فمتعلقهما الحكم ولا طلب فيها ، وإنما اكتسبت الرخصة الوجوب والندب والإباحة ، واكتسبت العزيمة الأحكام الخمسة هذا الاكتساب بأدلة أخرى وأما هي في نفسها فلا طلب فيها

فصل : التكليف

- **قال (التكليف لغةً إلزام ما فيه مشقة)**

التكليف مصدر من كلّف يكلّف تكليفا ، ووزن فعّل على ما تقرر في علم الصرف له عدة معانٍ منها حصول الشيء بمشقة.

و يدور في هذا الفصل بين مُكلِّف - اسم فاعل - ، ومُكلَّف ، ومكلفا به أو تكليف ، أو حاكم ، ومحكوم ، و حكم أو محكوم به أو فيه - فمحكوم به أو فيه كلا التعبيرين صحيح ؛ فمعاني الباء الجارة منها ما يوافق في الجارة والعكس وإن كان الأولى أن نعبر بتعبير المصنف كما سيأتي لأننا غالبا نقول أن الله حكم في الشيء بالوجوب أو نحوه من الأحكام ، فعندنا شيءٌ وحكمُه فنقول مثلا حكم الله في الصلاة بالوجوب فالمحكوم فيه هو القول او الفعل نفسه والمحكوم به هو الحكم ونحن محلّ كلامنا هنا الحكم فالأولى أن نعبر بالمحكوم به لا فيه - ؛ فالحاكم والمكلف - اسم فاعل - هو الله وحده ؛ فليس لغير الله حكم أبدا ، والمحكوم هو العبد ، والمحكوم به أو الحكم وكذا المكلف به والتكليف فالمراد الحكم الشرعي وهو إلزام ما فيه مشقة أو طلب ما فيه مشقة ، وفرق بين الطلب والإلزام سبق بيانه في الأحكام التكليفية ، فراجعها.

والمشقة ما تستصعبه النفس ، والمراد جنس المشقة وإلا فنفس زيد قد تستصعب ما سهل على عمرو ، والأحكام نفسها تتفاوت في ذلك ؛ ولهذا المراد اعتبار جنس المشقة لا كل فرد فرد أو حكم حكم.

- **ثم قال (وشرعا : إلزام مقتضى خطاب الشرع).**

شرعاً أي في اصطلاح الفقهاء والأصوليين.

ومُقتضَى خطاب الشرع مدلوله كما سبق في تعريف الحكم الشرعي للفقهاء والأصوليين ؛ فعلمنا لماذا يصدّر الفقهاء تعريفَه بمدلول الخطاب أو مقتضاه ، ويُصدِّره الأصوليون بنفس الخطاب ، فراجعه هناك ، والخطاب سبق في ذاك الموضع أنه يشمل الخطاب بالفعل والخطاب بالقوة القريبة ، وعلمنا أيضا أن الخطاب هنا باعتبار اسم المفعول هو المخاطب به وباعتبار المعنى المصدري نفس الخطاب ، وسبق هذا كله - بتوفيق الله عز وجل - في شرح الحكم الشرعي ، والكلام هنا عن الإلزام بالأحكام الخمسة ، وسبق بيان قولي الأصوليين في المباح هل هو تكليفي أم لا وذكرنا وجهة كل منهما ، مع إجماعهم على أنه شرعي مستفاد من الشرع قطعًا.

وعرّف بعضهم التكليف بأنه الخطاب بأمر ونهي لإخراج المباح من التكليفي.

على كل حال من رجح كون المباح تكليفيا عرف بما عرف به المصنف ، ومن رجح كونه غير تكليفيّ عرَّف التكليف بالتعريف الثاني ، والخلاف مبسوط فيما تقدم شرحه في فصل

الحكم الشرعي وأقسامه وكذا المندوب ؛ فرجحت هناك أن المباح والمندوب كلاهما تكليفي باعتبار وجوب التزام حكمهما دينا وباعتبار تعلقها بالمكلفين دون غيرهم وأما اعتبار المشقة من عدمها فليس مرادا لأنه ليس مضطردا فالناس قدرات ؛ ولهذا لم تكن المشقة ضابطا في مسألتنا هذه.

- **ثم قال (والمحكوم به فعل).**

فلا تكليف إلا بفعل ، وسبق في شرح معنى الفقه أنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ، وعلمنا أن الفعل يشمل عدة أمور ، وهنا يبين لك شروط الفعل حتى يصحَّ التكليف به لا شروط المكلف نفسه ففرّق بين الأمرين.

فليس كل فعل يكلف العبد به ، بل بعدة شروط مستفادة باستقراء الشرع كتابا وسنة ، إن تخلفت كلها أو تخلف بعضها فلا يكلف به ؛ **فقال في الشرط الأول**:

١ -(بشرط إمكانه) .

أي إمكان الفعل ؛ فلا يكون مُحالا ، وهو أقسام:

أحدها:

أن يكون ممتنعا لذاته أي مُحالا عقلا أو ما نسميه نحن بالمستحيل عقلا - مع التحفظ على التعبير بالمستحيل هنا - كالجمع بين الضدين من قيام وجلوس ، وإيجاد القديم وإعدامه ونحوه أو كوجود شريك - تنزّه ربنا وتقدس-

ثانيها :

ما يكون مقدورا لله تعالى كالتكليف بالخلق فالله وحده هو المتفرد بذلك وليس في مقدور أحد من المخلوقات.

ثالثها:

ما لم تجرِ عادةٌ بخلق القدرة على مثله للعبد بنفسه ، كالطيران في الهواء والمشي على الماء.

رابعها:

ما فيه مشقة عظيمة كالتوبة بقتل نفس.

واعتاد الأصوليون هنا أن يبحثوا أولاً هل يجوز عقلا وقوع شيء من ذلك بقطع النظر عن وقوعه شرعا ؟ ثم يبحثون بعد ذلك في الوقوع شرعا فمن منع عقلا منع شرعا ؛ لأن الشرع لا يأتي بما يمنعه العقل .

ومن جوَّز عقلاً احتمل جوازه شرعا.

- **قال (فيصِحّ بمحال لغيره لا لذاته ، وعادة - أي ولا عادة - إلا عقلا في وجه - يعني والمقدم عدمه أيضا كعدم العادة ولذاته -) .**

وهذا يعني أن المصنف يمنع التكليف بشيء من الأربعة السابقة ، ويجيز فقط التكليف بالمحال لغيره لا لذاته كتكليف من علم الله سبحانه وتعالى أنه لن يؤمن وذلك لأن الله تعالى أنزل الكتب و بعث الرسل بطلب الإيمان والاسلام من كل واحد وعلم بعلمه الأول أن بعضهم لن يؤمن وليس في علمه السابق جبر سبحانه وتعالى بل أقام الحجة على خلقه بالكتب والرسل وخلق لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة ً، وعلِم من بعضهم أولاً أنهم لن يؤمنوا فأمرُه لهم سبحانه وتعالى بالإيمان يصحّ عقلاً ووقع شرعاً ؛ لأن علمَه السابق لا يعني الجبر، فهذا معنى قوله محال لغيره، لا لذاته فالإيمان في ذاته ممكن بل فرض على كل الخلق ، وإنما في حق أبي لهب مثلا لن يكون لإعلام الله لنا أنه يموت كافرا ، هذا وجه كونه محالا لغيره لا لذاته ، وليس في هذا تكليف بما لا يطاق إذ عِلْمُ الله الأول لا يعني الجبر غير أن هذا غيب بالنسبة لنا وإنما كُلِّفنا بالعمل لما يستقبل، وإن أردت الاستزادة فراجع في ذلك كتابي "كتاب القضاء والقدر".

والذي ذكره المصنف هو الصحيح ، و في المسألة أقوال أخرى مرجوحة لم أتطرق إليها لحال الطّول.

و حُجّتنا قول الله - سبحانه وتعالى – **"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"** فهي نص في اشتراط القدرة من المكلف فيما يكلف به من الأفعال ؛ فالتكليف بالمحال غير ممكن عقلا ولا يقع شرعا.

قال القرطبي في تفسيره:

(وهذا خبرٌ جزمٌ نصَّ الله تعالى على أنه لا يكلف العباد من وقت نزول الآية عِبادةً من أعمال القلب أو الجوارح إلا وهي في وُسْعِ المُكلّف وفي مقتضى إدراكه وبنيته ، وبهذا انكشفت الكربة عن المسلمين في تأولهم أمر الخواطر). انتهى كلام القرطبي.

وقول بعضهم بأن قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا إلا وسعها دليل على جواز التكليف بالمحال إذ كيف يسال العبد ربه شيئا الأصل فيه أنه لا يقع ، فنقول بل المراد بقوله سبحانه وتعالى ما لا طاقه لنا به المعنى اللغوي أي لا تُحمِّلنا ما يشقُّ علينا بل سهِّل علينا العباداتِ والتكاليفَ وليس المراد من الآية المحال لذاته وأشباه هذا العبث.

- **ثم قال (ولا - تكليف - بغير فعل) .**

يعني أنه لا تكليف إلا بفعل ؛ لأن متعلق التكليف أمر ونهي .

والفعل يشمل خمسة أمور : القول ، وعمل الجوارح ، والتروك لأن التروك أفعال ، وما يتعلق بذلك من أعمال القلوب ، والعزم المصمّم ، وقد سبق شرح هذا في تعريف الفقه والحكم الشرعي والأحكام التعبدية فراجعها ، والأفعال إما اختيارية وإما اضطرارية ومعنى كلامه لا يكلف الله العباد بفعل اضطراري بل يكلفهم بالفعل الاختياري ، ولا يكلف العباد بغيره هذا معنى قوله بغير فعل أي اختياري فالاضطراري غير داخل معنا فلا يُكلِّف الله به.

٢ -ثم قال (وشرط علم مُكلّفٍ حقيقتَه).

أي حقيقة الفعل الذي كلف به وإلا فالتكليف بمجهول من التكليف بما لا يطاق وهو ممتنع عقلا وشرعا.

٣ -قال (وأنه مأمور به).

أي أمر بصيغة افعل أو بصيغة لا تفعل نهياً.

٤ -قال (ومن الله تعالى فلا يكفي مجرّده، ومُتعلَّقه في نهيٍ كفُّ النفسِ).

إذ لا حكم إلا لله وحده ، شرعاً أو كوناً .

وقوله لا يكفي مجرده أي مجرد حصول الفعل منه من غير قصد الامتثال بفعله ؛ لقوله تعالى " وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء " فاشترط الإخلاص المنافي للشرك في العبادة وللحديث " إنما الأعمال بالنيات " يعني صحّتها.

والمراد بهذا الشرط أن يكون بنية ؛ فهذا شرط خاص ببعض الواجبات التي تحتاج إلى نية كما ذكرنا في شرح الأحكام التعبدية من قسمة الأفعال إلى أفعال وعبادات يشترط لها نية وأخرى لا يشترط لها ذلك فهذا الشرط خاص بالعبادات التي لا تصح إلا بنيَّة ، ومُتعلَّقه في نهيٍ كف النفس وكبحها وهو عمل قلبي ، وعُبِّر بالترك مطلقا لأن كف النفس أخصّ ، وبعضهم فسّر ذلك بفعلِ ضدِّ منهيٍّ عنه لا تركٍ مُجرّد ؛ فنهيُه عن الزنا لا يكون امتثاله إلا بفعل ضده من التعفف والتزوج ، وعن السرقة امتثاله بالاستغناء ، وهكذا سائر المنهيات ، والصحيح أن الامتثال يكون بمجرد الترك وأما فعل الضد فهو من لوازمه فهو شيء خارج ، فهي ثلاثة أقوال ، أولا : متعلق النهي كف النفس أي بنية الامتثال والمجاهدة ، أو الترك المجرد وسبق الفرق بينهما وأحوالهما في شرح الأحكام التعبدية ، ثانيا : فعل ضد من أضداده ، ثالثا : التفصيل بين الترك المجرد من غير أن يقصد معه ضدًّا كالصوم ، وبين الترك المراد فعلُ ضدِّه كالزنا والسرقة وغير ذلك ، وما ذكره المصنف هو الأظهر.

وقال (ويصحّ به حقيقة قبل حدوثه ولا ينقطع به) ؛ لأن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن الاستطاعة المشترطة للتكليف هي استطاعة القدرة من صحة وسلامة وهي التي تسبق الفعل ، وأما الاستطاعة المقارنة وهي التوفيق فبيد الله وحده ، وراجع فيها كتابي " كتاب القضاء

والقدر " فقد عقدت قيه فصلا كاملا لبيان معتقد الجماعة في الاستطاعة بالأدلة ونقضت مذاهب الجبرية والقدرية فيها ، وهنا المصنف وافق ما عليه الجماعة بأن التكليف يصح بالفعل حقيقة لا مجازا كما تقول الجبرية سواء الغلاة الجهمية القائلون أن ربهم هو الفاعل حقيقة ، والكسبية الأشعرية القائلون أن الإنسان مُسيّر مفعولٌ به باطنا أي مجبور وإن كان هو الفاعل ظاهرا ، والحق الحقيق الذي لا مرية فيه أن الإنسان ميسر لما خلق الله كما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام فلا جبر لكنه التوفيق والخذلان كما هو مفصل - بتوفيق الله سبحانه - في كتاب " كتاب القضاء والقدر" فراجعه للأهمية.

وقوله " قبل حدوثه " إشارة إلي معتقد الجماعة في الاستطاعة كما تقدم.

وقوله " ولا ينقطع - أي التكليف فيتم الامتثال - به " أي بالشروع في الفعل المتعبد المكلف به حتى يتمه لا بأوّل جزء منه.

- قال (- يصح التكليف - بغير ما عَلِم آمرٌ ومأمورٌ انتفاءَ شرطِ وقوعِه)

إن علم الآمر انتفاء شرط العبادة كالحياة للصوم وقد حُكِمَ عليه بالقِصاص قبله فيصح التكليف به لأنه يكون واقعا على نية الامتثال ولو لم يوجد فعل ، ويكلف به وإن علم انتفاء شرطه أثناءه ؛ لأن فائدة التكليف في كلتا الحالتين تجمع بين الامتثال والابتلاء أي الامتثال فعلا والابتلاء بالنية عزما ؛ ولهذا يعلم المكلف بالتكليف قبل وقت الفعل إجماعا ، قال الزركشي في البحر المحيط:

" وله فائدة وهو أن يقصد بذلك ابتلاء المكلف وامتحانه في توطين النفس على الامتثال والعزم ، واحتج بعض أصحابنا بالإجماع على أن الله كلف المعدوم والعاجز بشرط أن يقدر في حال الحاجة إلى القدرة" انتهى .

وأما عِلم المأمور فنقل الإجماع على أنه لا يكلف بما علم انتفاء شرطه ، فإن صح الإجماع وإلا فنقول بل العزم على الفعل في ذاته واجب يحاسب عليه ، قال الزركشي في البحر

" وله فوائد ثلاثة:

إحداها : اعتقاد الوجوب ، ويجوز التعبد بالاعتقاد كما يجوز بالفعل .

الثانية : العزم على أن يفعله إن أدركه الوقت على صفة التكليف ، ومات على ذلك فيثاب ، أو لا يعزم فيعاقب .

الثالثة : جواز أن يكون فيه للمكلف مصلحة ولطف ، ويكون فيه فائدة مصححة لهذه القاعدة أيضا ، وهو شك المكلف في بقائه إلى ذلك الوقت فإنه وقت الخطاب لا يدري هل يبقى

إلى وقت الفعل أو لا ؟ وينقطع هذا التكليف عنه بموته كانقطاع سائر التكاليف المتكررة " .

فإن جهل المأمور هذا الانتفاء فهو مكلف على الأصل ، فإن جهل آمر صح التكليف إجماعا كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غدا).

ومن فوائد الخلاف الابتلاء ووجوب الكفارة في تَرِكة من جامع في نهار رمضان ثم مات فقد علم الله سبحانه وتعالى موتَه بعِلمه السّابق ومع ذلك يجب إخراج الكفارة من تركته لأن متعلق التكليف من جهة الآمر وهو الله سبحانه وتعالى لا من جهه المأمور فلا يُشترط أن يتم اليوم بالفعل بإجماع الفقهاء، وكذا من علّق طلاق زوجته بشروعه في صوم أو صلاة واجبين ومات في أثناء ذلك فإنها تَطلق إجماعا كذلك.

- **ثم قال (ويصح تعليق أمر باختيار مكلف في وجوبٍ وعدمه).**

يجوز أن يرِد الأمر من الله تعالى معلقا على اختيار المكلف بفعل أو ترك بناء على أن المندوب مأمور به كما تقدم في موضعه ، فهذه المسأله خاصة بالمندوب لأنه مخير فيه ، وأما قوله في وجوب وعدمه فالمراد في لزوم وعدمه لأن الواجب - وهو في اللغة الثابت - والمندوب كلاهما ثابت إلا أن الواجب يستحق بتركه العقاب بخلاف المندوب.

- **قال (لا أمر بموجود) .**

إلا على سبيل الإتمام على الوجه المأمور به ، وقد سبق أنه لا يعد ممتثلا بمجرد الشروع حتى يتمها طاعة أو عبادة على ما سبق بيانه قريبا في قوله " ولا ينقطع به "

- **ثم بعد أن انتهى من بيان شروط الفعل شرع في شروط الآدمي المكلف المحكوم عليه فقال (وشرط في محكوم عليه عقل وفهم خطاب).**

إجماعا ، وبدليل قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ، والمجنون حتى يفيق، والصغير حتى يبلغ.

أما المجنون فلعدم العقل ، وأما الصبي - وهو من دون البلوغ ولو رضيعا - فلعدم كمال عقله وفهمه لأنهما ينموان شيئا فشيئا وقد اعتبر الشرع لهما غاية البلوغ لأن غير البالغ ضعيف العقل والبنية ولابد من ضابط يضبط الحد الذي تتكامل فيه بنيتُه وعقلُه فإنه يتزايد تزايدا خفِيَّ التدريج فلا يعلم بنفسه والبلوغ ضابط لذلك ؛ ولهذا تتعلق به أكثر الأحكام ، وأما النائم فهو عاقل يفهم لكن رُفِع القلم عنه لأنه مُغطًّىً عليه بنومه ؛ ففيه إشارة إلى أن غير النائم كالنائم مثل **الغافل والساهي والسكران بشرط ألا تكون الغفلة وألا يكون الجهل من كسبه إجماعا** وإلا أُوخِذ بهما ، وكذا السكر - على أحد القولين - والمراد انتفاء مطلق التكليف لا التكليف المطلق والمراد حتى يزول مانعه عن النائم باستيقاظه والصبي ببلوغه ، وأما المجنون فانتفي

عنه التكليف المطلق إلا إذا كان جنونه يطرأ أحيانا كالحال في بعض الأمراض العصبية فينتفي مطلق التكليف حتي يعود لاعتداله، وكالمجنونِ المعتوهُ الذي لا يفرق بين المعنويات.

فهؤلاء جميعا غير مكلفين ولا يُوجّه إليهم الخطاب بنصِّ الحديث وليس حصراً عليهم كما ذكرنا لأن الحديث لم يذكرهم على وجه الحصر، وقيل أن الحديث حاصر للعدد عند من يقول بخصوصه لكن قيس عليهم من هو مثلهم لأن الشريعة لا تفرق بين متماثلين بشرط ألا يكون من كسبهم إجماعا إلا في السكر ففيه بين الفقهاء وكذا الأصوليون خلاف مذكور في كتب الفقه وسيأتي الراجح فيه قريبا ، وكذا الغضب فله ثلاث درجات ذكرها ابن القيم في إغاثة اللهفان فانظرها ، وقال بعضهم بأن النائم والناسي مخاطبون مكلفون لوجوب القضاء عليهم لكنه مردود برفع القلم عنهم كما هو نص الحديث ،وأما وجوب القضاء على النائم والساهي فمن قبيل الحكم الوضعي لا التكليفي و قد وجب بأمر جديد كما دلّت الأحاديث.

وأما المجنون والسكران **المعذور بسكره** فلم يكن من كسبه ، ونحوهما ؛ فعدم تكليفهم لأن خطاب من لاعقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة ، ولأن المكلف به مطلوب حصوله منه طاعة وامتثالا لأنه مأمور به والمأمور يجب أن يَقصِد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة والامتثال ولا يتم إلا بفهم ولا فهم ؛ فلا يؤمرون به تكليفا ، ولا قضاء عليهما على الصحيح ؛ لعدم صحة قياسهما بالشبه على النائم ، و كذا نقول في المغمى عليه بقياسه بالشبه على المجنون فهو له أقرب من النائم ، ولأنهم وأمثالهم لا يصح قياسهم على النائم لكن يصح بالشبه على عادم العقل، بخلاف آخذ بنجا فعليه القضاء قياسا على النائم بجامع الاختيار وكذا الساهي والمخطئ والغافل فمع رفعة القلم عنهم يجب عليهم القضاء بالقياس على الناسي المذكور في الحديث ، وجميع من سبق لو قضوا احتياطا فهو أفضل وأدين وأورع.

وأما غير المعذور بسكره حيث كان من كسبه وباختياره وإرادته فمكلف على أصح القولين وعليه قضاء ما فات مع الإثم عند الجماهير لعموم أدلة الأمر بالقضاء وبقياس الشرع كما تقدم في باب الأحكام الوضعية من الأداء والقضاء ، وعند من يعتمد اشتراط الأمر الجديد للقضاء لا يجزئ عنه إذا كانت العبادة محددة بوقت أول وآخر.

فخلاصة هذه المسالة أن غير النائم والناسي مثلهما في ارتفاع التكليف ، من باب الإشارة ، وذلك لسقوط شرطي التكليف وهما العقل وفهم الخطاب بشرط ألا يكون من كسبهم ، وأما القضاء فخلاف مبني على خلافهم في القياس على النائم والناسي ، فمن صحح القياس حكم بوجوب القضاء ، وعلى ما رجحنا فإن القياس لا يصح إلا في آخذ بنجا وكذا الساهي والغافل بالقياس على الناسي ، وأما المخطئ فقد صح في حديث عمر وأسماء رضي الله عنهما عدم قضاء ما أفطراه بظن الغروب خطأ، ولقوله سبحانه " وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم "، وأما المعذور بسكره فلا قضاء عليه ؛ لعدم صحة قياسه عليهما لعدم الاختيار بل هو بقياس الشبه أقرب للمجنون، وكذا نقول في المغمى عليه، ولأن القضاء لا

يكون إلا بأمر جديد عند من يعتمد هذه القاعدة فإن وجد هذا الأمر مع كل معذور أو صح قياسه على النائم والناسي كان بها وإلا فلا قضاء واجب لكنه أحوط وأورع ، وأما غير المعذور كالسكران بكسبه فمكلف في أصح القولين وعليه القضاء عند الجمهور لعموم قول الرسول عليه الصلاة والسلام : دَين الله أحق بالوفاء " ولقياس الشرع كما تقدم .

- **قال - والتعليق في جمل معترضة -(لا حصول شرط شرعي ؛ فالكفار مخاطبون بالفروع كالإيمان - يعني كما أنهم مخاطبون بالإيمان الذي هو شرط لصحة العبادات التي هي فرع عنه ، والفائدة كثرة عقابهم في الآخرة -) .**

فالكفار مخاطبون بفروع الشريعة ، وهي ما لا يصح إلا بشرط صحتها وهو التوحيد لجميعها ، كالطهارة للصلاة ، وذلك لعموم الأدلة المتناولة لهم وللمسلمين كما في قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) ، وقوله جل وعز (و أقيموا الصلاة وءاتوا الزكاة وأطيعوا الرسول) فواو الجماعة من دلائل العموم ، وقوله سبحانه (يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليك فمن اتقي وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فهذا عموم أيضا ؛ فهم مخاطبون بالفروع وما لا تصح إلا به من الأصول - أعني بالعلميات والعمليات - من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ولهذا بين سبحانه أنهم سيعذبون على الفروع كما في قوله سبحانه (ما سلككم في صقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين) فدلت الآية على أنهم كفار ومع ذلك ذُكر فيما استحقوا عليه العذاب ترك الإطعام وهو فرع من فروع الشريعة بمعنى أنها مشروطة بالتوحيد والصلاة ، و مثله قوله تعالى (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب) عذابا على كفرهم وعذابا على تركهم بقية العبادات.

لكن لا يعني هذا أنها تقبل منهم بلا أصل التوحيد ، ولا يعني أيضا أنهم مطالبون بقضائها بعد الإسلام وإنما المراد أنهم مأمورون بها وبشرطها الذي لا تصح إلا به كالتوحيد والصلاة.

قال النووي في كلام جيد جمع فيه بين قول الفقهاء والأصوليين (اتفق أصحابنا على أن الكافر الأصلي لا تجب عليه الصلاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام - هذا عند الفقهاء - ، والصحيح - أي وما صححه الأصوليون - في كتب الأصول أنه مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الإيمان وليس هو مخالفا لما تقدم لأن المراد هناك غير المراد هنا ؛ فالمراد هناك أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم وإذا أسلم أحدهم لم يلزمه قضاء الماضي، ولم يتعرضوا لعقاب الآخرة ، ومرادهم في كتب الأصول أنهم يعذبون عليها في الآخره زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ، ولم

يتعرضوا للمطالبة في الدنيا فذكروا في الأصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الآخر) .انتهى.

قلتُ فبحث الأصوليين يتعلق بالآخرة ، وبحث الفقهاء بالدنيا ، فالجهة منفكة ، تنتظم في أنهم مخاطبون كالمسلمين لا قضاءً بعد الإيمان ولا أمراً على الكفران لكن بها وبشرطها.

- **ثم قال - وشرحي في جمل معترضة خشية الإطالة - (و ملتزمهم - أي الملتزم من الكفار أحكام المسلمين وهو غير الحربي - في إتلافٍ وجنايةٍ وترتُّب أثرِعقدٍ كمسلمٍ - وكذلك العقوبات كالحدود والقصاص ؛ فلا يقال هنا باشتراط الإسلام كما اشترطناه لصحة العبادة - وهذا بالإجماع فهم مؤاخذون بالإتلافات والجنايات و ما يترتب على العقد من الآثار إجماعا لأن هذه الأحكام ليست من الأحكام التكليفية بل هي من خطاب الوضع -)**

- **ثم قال (ويُكلّفُ مع سُكر لم يُعذر به وإكراه).**

شرع هنا في بيان من وقع النزاع في تكليفهم.

أولا : السكران:

وسأتكلم عن ضابط السكر ، وهل هو مكلف أو لا ؟ ، وعن حكم قضاء ما فاته.

فأقول إن ميَّز السكران بين الأعيان فهو مكلف و حكمه كسائر العقلاء إجماعا ، وإنما الخلاف في الذي يخلط في كلامه ويسقُط تمييزُه بين الأعيان ولو كان يميز بين السماء والأرض والذكر والأنثى ، فلا يشترط فقده التمييز بالكلية ، فإذا استعمل ما يُسكِرُه مختاراً عالماً بأنه يُسكِر فهو مكلف ولو لم يميز بين الأعيان ولو ارتفع عنه صفة الفهم والعقل لأن السكر بكسبه وهذا مذهب أحمد والشافعي و أبي حنيفة ، قال ابن برهان "هذا مذهب الفقهاء قاطبة" وقال أحمد في رواية ابنه عبد الله وأبي بكر بن هانئ " السكران ليس بمرفوع عنه القلم هذا جنايته من نفسه "

فحكمه حكم الصاحي في أقواله وأفعاله فلو باع واشترى أو طلق أو أعتق أو أوقف صح ذلك منه كله.

وأما قضاء ما فاته من العبادات زمنَ سكره فجمهور الفقهاء والأصوليين على أنه يتعين عليه القضاء لعموم الأمر بالوفاء في مثل قول الرسول عليه الصلاة والسلام " اقضوا الله " وبالقياس على عبادات ثبت قضاء الرسول عليه الصلاة والسلام لها من دون أمر جديد .

فبعضهم سار على إجماع حصول التكليف بهذه الأعذار إن كان من كسب العبد ، وبعضهم سار على الإجماع السابق من اشتراط الفهم والعقل في كل حال ونفوا تكليف السكران ولو كان السكر من كسبه بحجة أن الشرع وضع له عقوبة معروفة فكل عقوبة فوقها تحتاج إلى نص ، والراجح الأول ما دام سكره من كسبه .

قال الزركشي " الصَّحِيحُ: أَنَّ السَّكْرَانَ الْمُعْتَدِيَ بِسُكْرِهِ مُكَلَّفٌ مَأْثُومٌ.

هَذَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ نَصَّ عليهِ فِي الْأُمِّ " فَقَالَ: وَمَنْ شَرِبَ خَمْرًا أَوْ نَبِيذًا فَأَسْكَرَهُ فَطَلَّقَ لَزِمَهُ الطَّلَاقُ وَالْحُدُودُ كُلُّهَا وَالْفَرَائِضُ، وَلَا تُسْقِطُ الْمَعْصِيَةُ بِشُرْبِ الْخَمْرِ، وَالْمَعْصِيَةُ بِالسُّكْرِ مِنْ النَّبِيذِ عَنْهُ فَرْضًا وَلَا طَلَاقًا.

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: فَهَذَا مَغْلُوبٌ عَلَى عَقْلِهِ، وَالْمَرِيضُ وَالْمَجْنُونُ مَغْلُوبٌ عَلَى عَقْلِهِ. قِيلَ: الْمَرِيضُ مَأْجُورٌ وَمُكَفَّرٌ عَنْهُ بِالْمَرَضِ مَرْفُوعٌ عَنْهُ الْقَلَمُ إذَا ذَهَبَ عَقْلُهُ.

وَهَذَا آثِمٌ مَضْرُوبٌ عَلَى السُّكْرِ غَيْرُ مَرْفُوعِ عَنْهُ الْقَلَمُ، فَكَيْفَ يُقَاسُ مَنْ عليهِ الْعِقَابُ بِمَنْ لَهُ الثَّوَابُ؟ وَالصَّلَاةُ مَرْفُوعَةٌ عَنْ مَنْ غُلِبَ عَلَى عَقْلِهِ وَلَا تُرْفَعُ عَنْ السَّكْرَانِ، وَكَذَلِكَ الْفَرَائِضُ مِنْ حَجٍّ أَوْ صَوْمٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ. انتهى.

قَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْأُمِّ ". الْمَرِيضُ مَأْجُورٌ مُكَفَّرٌ عَنْهُ مَرْفُوعٌ عَنْهُ الْقَلَمُ إذَا ذَهَبَ عَقْلُهُ، وَهَذَا آثِمٌ مَضْرُوبٌ عَلَى السُّكْرِ غَيْرُ مَرْفُوعٍ عَنْهُ الْقَلَمُ. انتهى.

وَقَالَ الْغَزَالِيُّ: إلْزَامُنَا لَهُ ذَلِكَ مِنْ قَبِيلِ رَبْطِ الْحُكْمِ بِالسَّبَبِ وَلَا يَسْتَحِيلُ ذَلِكَ فِي حَقِّ مَنْ لَا تَكْلِيفَ عليهِ يَعْنِي أَنَّهُ مِنْ خِطَابِ الْوَضْعِ.

وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ: قَالَ أَبِي: قَالَ الشَّافِعِيُّ: وَجَدْت السَّكْرَانَ لَيْسَ بِمَرْفُوعٍ عَنْهُ الْقَلَمُ، وَكَانَ أَبِي يُعْجِبُهُ هَذَا وَيَذْهَبُ إلَيْهِ.) انتهى كلام الزركشي.

ثانيا : الإكراه و المُكْرَه

وضابطه الحمل على شيء يأباه ولا يرضاه مطلقا سواء قدر عليه أو لم يقدر.

وله حالان :

الأولى : مكره ملجأ وهو من كان كالآلة فهذا غير مكلف إجماعا لأنه مسلوب القدرة غير مختار فليس له فعل على الحقيقة لأنه لا قصد له ولا اختيار فالفعل ليس فعله ، ولا ينسب إليه ؛ ولهذا قال (لا مَنْ كآلةٍ تُحمَل).

الثانية : مُكْرَه غير مُلجأ وهو من أكره على شيء و له فيه قدرة واختيار.

فهذا غير مكلف إلا في القتل بدليل قوله تعالى (من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ...الآية) ، وليس إكراهه على قتل غيره عذرا ترفع به التكاليف ؛ لأن المسلمين تتكافأ دمائهم كما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فليس دم القاتل مُدَّعى الإكراه بأولى من دم المقتول ، و هو آثم ، واختلفوا في القصاص منه فقيل يقتص منه وقيل لا يقتص منه بسبب الإكراه لكنه آثم يضمن ، وأما قول الرسول صلى الله عليه وسلم " رفع عن أمتي

الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " فنقول ليس كل إكراه عذرا كما أنه ليس كل خطأ عذرا وليس كل نسيان عذرا بل من النسيان ما يحاسب عليه العبد كقوله تعالى (نسوا الله فنسيهم) فيحاسب العبد على الثلاثة إن كانت من كسبه.

قال الشافعي في الأم:

"ولو أن المأمور بالقتل كان يعلم أنه - أي الإمام الذي أمره بالقتل - قتله ظلما كان عليه - يعني القاتل المباشر مدعي الإكراه - وعلى الإمام القود وكانا قاتلين معا ". انتهى.

- قال (ويُبِيح - أي الإكراه - ما قَبُح ابتداءً).

كالتّلفظِ بالكفر بشرط طمأنينة القلب بالإيمان ، وما دون الكفر من باب أولى إلا القتل.

قال ابن القيم في إغاثة اللهفان:

فالإكراهُ يُبيح الأقوالَ عندنا وعند الجمهورِ...

والإكراهُ على الأفعال ثلاثةُ أنواع:

١ - نوعٌ لا يُباح بالإكراه؛ كقتل المعصوم، وإتلاف أطْرافِه.

٢ - ونوعٌ يبيحه الإكراه بشرط الضَّمان؛ كإتلاف مال المعصوم.

٣ - ونوعٌ مختَلَفٌ فيه؛ كالزنا والشُّرْب والسرقة، وفيه روايتان عن الإمام أحمد.

فما أمكن تلافيه، أُبيح بالإكراه؛ كالأقوال والأموال.

وما كان ضررُه كضررِ الإكراه، لم يُبَحْ به؛ كالقتل: فإنه ليس قَتْلُ المعصوم بحياة المُكْرَه أَولى مِن العكس) انتهى كلامه.

- وأما المكره بحق فمكلف عند الأئمة الأربعة وغيرهم ولهذا قال (بِحقٍّ أو غيره).

لكن لإكراهِ غيرِ المُلجأ شروطٌ حتى يكون عذرا ذكرها ابن قدامة في المغني فقال:

((شرط الإكراه ثلاثة أمور:

أحدها: أن يكون من قادر بسلطان أو تغلب، كاللص ونحوه..

الثاني: أن يغلب على ظنه نزول الوعيد به، إن لم يجبه إلى ما طلبه.

الثالث: أن يكون مما يستضر به ضررًا كثيرًا، كالقتل، والضرب الشديد، والقيد، والحبس الطويل، فأما الشتم، والسب، فليس بإكراه، رواية واحدة، وكذلك أخذ المال اليسير.

فأما الضرر اليسير: فإن كان في حق من لا يبالي به، فليس بإكراه، وإن كان في بعض ذوي المروءات، على وجه يكون إخراقًا بصاحبه، وغضًا له، وشهرة في حقه، فهو كالضرب الكثير في حق غيره.

وإن توعد بتعذيب ولده، فقد قيل: ليس بإكراه؛ لأن الضرر لاحق بغيره، والأولى أن يكون إكراهًا؛ لأن ذلك عنده أعظم من أخذ ماله، والوعيد بذلك إكراه، فكذلك هذا)) انتهى كلامه.

ونزيد على ذلك **شرطا رابعا** هو أن يكون ما هُدِّد به فورياً وإلا فليصبر ويجتهد في الدعاء لعلّ اللهَ يُحدِث بعد ذلك أمرا.

- ثم قاس غير الملجأ عليه ممن سُلِب عقلُه وفهمُه فقال - والشرح في جمل - (لا من كآلة تُحمل - وهو **الملجأ** - أو **عذر بسكر** - كمن أكره على شربها أو لا يدري أنه مُسكِر وقد ذكرنا سابقا أن الإكراه على القتل لا قصاص فيه على قول لكن فيه إثم وهنا نقول إن أُكْرِه على شرب خمر فلا إثم عليه لكن اختلفوا هل يؤاخذ بأقواله قياسا على القتل نقول الراجح أنه لا يؤاخذ لأنه وإن كان مختارا إلا أنه داخل في عموم العذر بالإكراه وإنما يأثم بالقتل لما ذكرناه سابقا أن نفسه ليست بأولى من نفس المقتول - أو **آكلٍ بَنجاً** - وهو العلاج المخدر إن كان أخذه ضرورة فهو كالسكر غير الكسبي وأما أخذه له مختارا فلا يؤثر ؛ ذلك لأنه لا لذة فيه وإنما هي ضرورة وإلا فهو مكلف كالسكر الكسبي - **ومُغميً عليه** - لزوال الفهم وإن كان مؤقتا وكذا العقل وإن كان أصله موجودا لكن سبق أنه بقياس الشبه أقرب للمجنون في الأحكام من النائم - ، **ونائم** - بنص الحديث - ، أو **ناسٍ** - ويعبرون عنه **بالساهي** وبعضهم يفرق بأن السهو ما يزول بالمراجعة والتذكر وأما النسيان فما لا يسترجع ويُعبَّر عنهما في كتب الأصول بالغفلة ، لكن يضمنان كالصبي والمجنون لأنها من قبيل الحكم الوضعي من ربط الأحكام بالأسباب لا التكليفي ، والمراد باب ضمان المتلفات فحسب فلا يقع طلاقه ولا يصح بيعه - **ومخطئ** - على الصحيح إن كان خطؤه غير كسبي كما تقدم وإن تحقق فيه شرطا التكليف من عقل وفهم لكن حكم الشارع بنفي الجناح عنه كما في قول سبحانه - وليس عليكم جناح فيما أخطأتم ولكن ما تعمدت قلولكم ، وكذا الحديث المتقدم "رفع عن أمتي الخطأ .." وجمع معه المكره والناسي وقد سبق أنهما غير مكلفين ، وقال بعضهم بتكليف المخطئ إلا أنه لا يؤاخذ وتظهر ثمرة الخلاف في الفطر خطأ نهارَ رمضان فمن قال غير مكلف لم يوجب مع الإمساك قضاء ومن قال مكلف أوجب عليه القضاء والراجح الأول لحديث أسماء وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما كما هو مقرر في الفقه وإن قضى احتياطا فهو أورع - وأما **الصبي** وهو ما دون البلوغ ولو رضيعا فإن لم يميز فغير مكلف إجماعا ، وإن ميز فمكلف بالمندوب والمكروه فقط دون الواجب والمحرم على الصحيح وهو قول مالك رحمه الله للحديث " عن الصبي حتي يبلغ " فحدّ التكليف بالبلوغ ، وراجع ذلك فيما سبق من شرح معنى الفقه و الأحكام التعبدية ، والتمييز قد حدّه الرسول عليه الصلاة والسلام بسبع سنوات ولو ميز قبلها على الصحيح لأن الحكم يدور

مع علته لا مع حكمته غير أن الشارع ما كان ليترك حكما وما يترتب عليه لآراء الناس وأحوال أطفالهم بل جعل الجميع سواسية في ذلك وما كان ربك نسيا ، وأما ضمانه ما يتلف وما عليه من زكاة فمن الحكم الوضعي لا التكليفي - ولهذا قال " ومجنون وغير بالغ ، ووجوب زكاة ونفقة وضمان من ربط الحكم بالسبب - يعني أنه من الحكم الوضعي لا التكليفي).

- **ثم قال - والشرح في جمل معترضة - (ولا معدوم حال عدمه - إجماعا - ويعمُّه الخطاب إذا كُلِّف - أي إذا وجد وتحققت فيه شروط التكليف من كمال عقل وفهم - كغيره - أي من صغير ومجنون ولا يحتاج إلى خطاب آخر -).**

وهذه المسألة مبنية على معتقد الأشاعرة الفاسد في كلام ربنا سبحانه ، وقد سبق بيان ذلك ونقضه في شرح الفقه والأحكام التعبدية ولمزيد بيان ارجع لكتابي "اللآلئ المنتظمة شرح المقدمة فيما على قارئ القران أن يعلمه" فقد بينت فيه معتقد الجماعة في كلام الباري جل في علاه .

وإذا أردنا أن نرتب هؤلاء باعتبار أبعدهم عن التكليف فالأبعد قلنا أبعدهم الغافل فيدخل فيه الساهي والنائم والناسي والمغمى عليه لانتفاء الإدراك والدراية ، و يليه المُلجأ لأنه يدري لكن لا اختيار له ولا قدرة ، وأخيرا المكره فإنه يدري و له اختيار وقدرة.

- **ثم قال في ختام هذا الفصل (ولا يجب على الله شيء عقلا ، ولا شرعا - إلا ما أوجب هو على نفسه تفضّلا وإحسانا منه على عباده كما في قول الرسول صلى الله عليه وسلم ـ حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئا -).**

وقد بينت ـ بتوفيق الله سبحانه ـ هذه المسألة في كتابي (القضاء والقدر) ، وكتابي (الجامع المفيد في شرح كتاب التوحيد) فراجعهما بارك الله فيك .

مصادر التشريع المتفق عليها الكتاب والسنة والإجماع والقياس :

(1) باب الأصل الأول : الكتاب :

- **قال - والشرح في جمل - (تنبيه : -أي لما يتعلق بمصادر التشريع المتفق عليها أو ما يسمى بالأدلة وهي - الكتاب وهو الأصل - الذي يتفرع عنه باقي المصادر ؛ فالسنة وهي مخبرة عن الله تعالى ثبتت بالقرآن ، والإجماع ثبت بالقرآن والسنة فلا إجماع إلا بنصّ عِلِمَه من عَلِمَه وجَهِلَه من جهله ، والقياس ثابت مستنبط بالثلاثة ، بخلاف الاستصحاب ، وشرع من قبلنا ، والاستقراء ، ومذهب الصحابي ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، وسد الذريعة ، وعمل أهل المدينة ؛ فهي مصادر مختلف فيها وسيأتي بيانها في موضعها -)**

الأصل الأول : الكتاب

ويراد به القران إجماعا ؛ بدليل قوله سبحانه " وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قُضِي ولَّوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا"

فالكتاب جنس يَصدُق على كل كتاب أُرسِل إلى رسول ثم غلب على القران الذي أنزل على رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فأل في الكتاب للغلبة.

و بدأ به المصنف دون غيره لأنه أصل أصول ومصادر التشريع، كما قال تعالى " ما فرطنا في الكتاب من شيء " وقال أيضا " ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء "

قال الشافعي - رحمه الله - في الرسالة:

"ليس ينزل بأحد في الدنيا نازلة إلا وفي كتاب الله - تعالى - الدليل على سبيل الهدى "ما فرطنا في الكتاب من شيء" ، وما ثبت بالسنة ابتداء أو غيرها فإنه مأخوذ من كتاب الله - تعالى - في الحقيقة لأنه أوجب علينا فيه اتباع الرسول - صلى الله عليه وسلم - وحذرنا من مخالفته ....فمن قبل عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فعن الله قَبِل " انتهى.

- ثم قال - والشرح في جمل معترضة - **(وهو كلامٌ مُنزَّل على محمد صلى الله عليه وسلم - أي مُوحَىً إليه به ، سمعه من جبريل عليه السلام وسمعه جبريل من رب العزة سبحانه وتعالى ، وليس قوله منزل احترازا عن غير المنزل يريدون به الكلام النفسي كما يقوله بعضهم بل الكلام في اللغة وعند النحاة لا يكون إلا نطقا مفهما بصوت كما ذكر ابن فارس وغيره من أئمة اللغة وأما حديث النفس فلا يسمى كلاما وراجع في ذلك شرحي على ألفية ابن مالك ومقدمة ابن الجزري فقد بينت ذلك تفصيلا بتوفيق الله عز وجل - معجز بنفسه - احتراز عن غيره من الكتب المنزلة على سائر الرسل والأحاديث القدسية والسنة ، وربما كانت السنة معجزة أيضا في بعضها حيث أوتي النبي عليه الصلاة والسلام جوامع الكلم وهو نوع من الإعجاز لكن لم يقصد بها الإعجاز كالقرآن فقد قصد به الإعجاز بلفظه ونظمه**

ومعناه وبيان الأحكام والمواعظ وقصّ أخبار من قبلنا من الأمم ، والمراد بكونه معجزا أنه أعجز بلغاء العرب وأصحاب اللسان من أولهم لآخرهم أن يأتوا بآية كما في قوله تعالى " أم يقولون تقوّله بل لا يؤمنون فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين" والحديث يصدق بآية ، و الدليل قوله تعالى " قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القران لا يأتون بمثله" أي لا إتيان بمثله لأن المضارع الواقع في سياق النفي من صيغ العموم غير أنه في سياق شرط فاجتمع فيه عمومان ، وقوله بنفسه يعني لا بالصُّرفة كما زعم بعضهم بأن الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله وإلا فهم قادرون عليه ! وهذا واضح البطلان لان القران كلام الله وصفته من صفاته وهو ليس كمثله شيء كما قال عن نفسه سبحانه فمن اعتقد جواز الإتيان بمثله فهو مشرك لأنه شبه المخلوق بالخالق غير أنه مكذب للآيات السابقة في بيان عجزهم عن الإتيان بمثله فهي عامة تشمل اللفظ والمعني جميعا بل الحروف المقطعة إعجاز ،ومما يبين فساد القول بالصرفة أن العرب لم تكن أشعارهم وخطبهم بعد البعثة قاصرة عما كانت قبلها ، غير أنهم لم يتهموه بالسحر بالصرفة ولو كانت هي وجه إعجازه لاتهموه فيها لكن ذلك لم يكن - متعبد بتلاوته - كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم:

"منْ قرأَ حرفًا من كتابِ اللهِ فله به حسنةٌ ، والحسنةُ بعشرِ أمثالِها لا أقولُ آلم حرفٌ ، ولَكِن ألِفٌ حرفٌ، ولامٌ حرفٌ، وميمٌ حرفٌ "، بخلاف السنة والآيات المنسوخة اللفظ سواء بقي حكمها أو لا لأنها صارت بعد النسخ غير قرآن لسقوط التعبد بتلاوتها فلا تُعطَى حكم القران ، **قال أحمد** : (يتوجه العبد لله بالقرآن - أي يتعبد - بخمسة أوجه، وهو فيها غير مخلوق: حفظ بقلب، وتلاوة بلسان، وسمع بأذن، ونظرة ببصر، وخط بيد، فالقلب مخلوق، والمحفوظ غير مخلوق، والتلاوة مخلوقة، والمتلو غير مخلوق، والسمع مخلوق، والمسموع غير مخلوق، والنظر مخلوق، والمنظور إليه غير مخلوق، والكتابة مخلوقة، والمكتوب غير مخلوق).

- **ثم قال (والكلام حقيقة : الأصوات والحروف وإن سُمِّي به المعنى النفسي و هو نسبة بين مفردين قائم بالمتكلم فمجاز).**

وهذا فاسد فالكلام لغة وعند النحاة لا بد أن يكون نطقا أي بصوت فلا يسمى حديث النفس والإشارة والكتابة كلاما ، لا حقيقة ولا مجازا إلا إذا تقيّد كما في قوله سبحانه " ويقولون في أنفسهم " وكذا ما روي عن عمر رضي الله عنه " زوّرت في نفسي مقالة " ، بل الله سبحانه يتكلم كلاما حقيقيا بصوت لا يشبه صوت عباده وبحرف يفهمه المخاطب لا كلاما نفسيا والعياذ بالله ، بل القران كلام الله اللفظ والمعنى الصوت والحرف لا أحدهما دون الآخر، وقد نقلت في ذلك إجماعات السلف والنحاة والأدلة من الكتاب والسنة في كتابي "اللآلئ المنتظمة شرح المقدمة فيما على قارئ القران أن يعلمه في علم التجويد"، وكذلك في شرحي على ألفية ابن مالك فراجعهما تغنَي بهما وتختصر الطريق.

- ثم قال (والكتابة كلامٌ حقيقة)

وهذا باطل شرعاً ولغةً ونحواً ؛ فليست غير النطق بالصوت كلاما كما تقدم ، وراجع في ذلك كتابي " اللآلئ المنتظمة شرح المقدمة فيما على قارئ القران أن يعلمه " وشرحي على ألفية ابن مالك في باب الكلام.

- ثم قال - والشرح في جمل معترضة - (ولم يزل الله تعالى متكلما كيف شاء وإذا شاء - فصفة الكلام لربنا - عز وجل - صفة ذاتية معنوية باعتبار نوعها ، وفعلية متجددة قيد مشيئته باعتبار آحادها- بلا كيف - يعني أن لها كيفا قطعا لكننا لا نعلمه لأننا لم نره سبحانه ولن يراه أحد على صورته إلا المؤمنون في الجنة والعرصات ،ولم نخبر بخبر صادق عنه - يأمر بما يشاء ويحكم - فليس لغير الله حكم أبدا كونا كان أو شرعا)

- ثم قال (ويتفاوت إعجازه ، و في بعض آية إعجاز)

طويلة أو قصيرة ، والدليل قوله تعالى " فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين " فهذا مطلق يصدق على بعض آية فضلا عن آية تامة أو سورة كما قال سبحانه " وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين " ، وقوله تعالى " أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين" ، وقال تعالى " أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين " ، فبعض آية فما فوق كله معجز لكن منه ما لو انفرد لكان معجزا بذاته ومنه ما إعجازه بانضمام غيره إليه.

- ثم قال (ويتفاضل ثوابه)

هنا ينبغي التنبه إلى الفرق بين تفاضل القرآن في نفسه بحسب موضوع الآيات وإن كان كله متواترا قطعا ، فالآيات التي تكلم الله - سبحانه - فيها عن نفسه أعظم مما تكلم فيها عن غيره ، ؛ فما يتعلق بتوحيد الله سبحانه ، أو ذاته بأسمائه وصفاته وأفعاله - سبحانه وتعالى - أفضل مما يتعلق بذوات المخلوقين.

وكذلك التفاضل في الثواب بحسب موضوع الآيات وما ورد به النّص .

ودليل نوعي التفاضل ما صح عند مسلم من حديث أبي بن كعب رضي الله عنه إذ سأل الرسول صلى الله عليه وسلم " يا أبا المُنْذِرِ، أَتَدْرِي أيُّ آيَةٍ مِن كِتابِ اللهِ معكَ أعْظَمُ؟ قالَ: قُلتُ: اللَّهُ ورَسولُهُ أعْلَمُ. قالَ: يا أبا المُنْذِرِ أتَدْرِي أيُّ آيَةٍ مِن كِتابِ اللهِ معكَ أعْظَمُ؟ قالَ: قُلتُ: {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} قالَ: فَضَرَبَ في صَدْرِي، وقالَ: واللَّهِ لِيَهْنِكَ العِلْمُ أبا المُنْذِرِ "، وفيه عن أبي الدرداء قال الرسول صلي الله عليه وسلم " أَيَعْجِزُ أَحَدُكُمْ أنْ يَقْرَأَ في لَيْلَةٍ ثُلُثَ القُرْآنِ؟ قالوا: وكيفَ يَقْرَأْ ثُلُثَ القُرْآنِ؟ قالَ: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} تَعْدِلُ ثُلُثَ القُرْآنِ "

- **ثم قال (والبسملة منه)**

عند جمهرة الفقهاء والقراء خلافا لمالك والطبري وهم محجوجون بإجماع الصحابة حين جمعوا المصحف ألّا يكون فيه إلا القرآن فكتبوها قبل كل سورة سوى براءة.

واختلفوا في عَدِّها آية من الفاتحة والراجح الأحوط أنها آية بأدلة ذكرتها تفصيلا في رسالتي (شرح البسملة وإعرابها وبيان ما يتعلق بها من مسائل اعتقادية وفقهية وصرفية) فراجعها حتى تتم الفائدة.

وقال الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - في تعليقه على جامع الترمذي :

(ولا خلاف بين أحد من أهل النقل وأهل العلم في أن جميع المصاحف الأمهات التي كتبها عثمان بن عفان وأقرها الصحابة جميعًا دون ما عداها : كتبت فيها البسملة في أول كل سورة ، سوى براءة ، وأن الصحابة رضوان الله عليهم إذ جمعوا القرآن في المصاحف جرّدوه من كل شيء غيره ، فلم يأذنوا بكتابة أسماء السور ولا أعداد الآي ولا آمين ، ومنعوا أن يجرؤ أحد على كتابة ما ليس من كتاب الله في المصاحف ، حرصا منهم على حفظ كتاب الله ؛ وخشية أن يشبَّه على أحد ممن بعدهم فيظن غير القرآن قرآنا ، فهل يعقل مع هذا كله أن يكتبوا مائة وثلاث عشرة بسملة زيادة على ما أنزل على رسول الله ؟ ألا يدل دلالة قاطعة منقولة بالتواتر العملي المؤيد بالكتابة المتواترة على أنها آية من القرآن في كل موضع كتبت فيه ؟؟) انتهى .

- **ثم قال (ولا تكفير باختلاف فيها)**

بالإجماع ؛ لأن كونها من القران ليس قطعيا خلافا لسائر حروف المصحف فإنكار حرف ولو واحدا كفر أكبر مخرج من الملة للتواتر عليه ، غير أن لها نظائر في القراءات فمثلا أكثر القراء السبعة إلا ابن عامر يثبت الضمير واو الجماعة في مثل قوله تعالى " قالوا " فالخلاف في البسملة خلاف قراءات ، غير أن الحدود تدرأ بالشبهات.

وللشيخ محمد الأمين الشنقيطي كلام طيب في ترجيحه كون البسملة آية عند قراء من العشرة دون آخرين فقال :

(ومن أحسن ما قيل في ذلك، الجمع بين الأقوال، بأن البسملة في بعض القراءات كقراءة ابن كثير، آية من القرآن، وفي بعض القرآن ليست آية، ولا غرابة في هذا، فقوله في سورة الحديد "فإن الله هو الغني الحميد" لفظة (هو) من القرآن في قراءة ابن كثير، وأبي عمرو، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وليست من القرآن في قراءة نافع، وابن عامر؛ لأنهما قرءا " فإن الله الغني الحميد" وبعض المصاحف فيه لفظة (هو) وبعضها ليست فيه، وقوله "فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم"، "وقالوا اتخذ الله ولداً" الآية، فالواو من قوله (وقالوا) في هذه الآية من

القرآن، على قراءة السبعة غير ابن عامر، وهي في قراءة ابن عامر ليست من القرآن لأنه قرأ " قالوا اتخذ الله ولداً" بغير واو، وهي محذوفة في مصحف أهل الشام، وقس على هذا، وبه تعرف أنه لا إشكال في كون البسملة آية في بعض الحروف دون بعض، وبذلك تتفق أقوال العلماء) . انتهى كلام الشيخ الأمين .

فالخلاف في البسملة خلاف قراءات لا خلاف قرآن.

ومن المتقرر في القراءات عدم جواز الخلط بين قراءة وأخرى في صلاة واحدة.

- ثم قال (وهي آية فاصلة بين كل سورتين سوى سورة براءة وبعضها من النمل)

هذه مسألة ثالثة بعد أن عرفت أنها قرآن ، ومن الفاتحة على الأصح ، قال هنا أنها ليست من كل سورة بل للفصل بين السور فهي آية مفردة لكن يؤيد أنها من كل سورة - خلافا للمصنف - إجماع الصحابة على كتابتها وقرآنيتها ، وما دام أن البسملة من القرآن سواء قلنا أنها للفصل بين السور أو من كل سورة فلنجهر بها في الصلاة الجهرية أحيانا ونتركها أحايين لما ثبت في إسرار النبي صلى الله عليه وسلم بها قبل الفاتحة وراجع في ذلك رسالتي المشار إليها آنفا.

وأما سورة التوبة فقد قال الشيخ الأمين في أضواء البيان :

" اعلم أولا أن الصحابة رضي الله عنهم لم يكتبوا سطر بسم الله الرحمن الرحيم في سورة " براءة " ، هذه في المصاحف العثمانية ، واختلف العلماء في سبب سقوط البسملة منها على أقوال:

منها : أن البسملة رحمة وأمان و " براءة " نزلت بالسيف ، فليس فيها أمان ، وهذا القول مروي عن على رضي الله عنه ، وسفيان بن عيينة .

ومنها : أن ذلك على عادة العرب إذا كتبوا كتابا فيه نقض عهد أسقطوا منه البسملة ، فلما أرسل النبي صلى الله عليه وسلم عليا رضي الله عنه ليقرأها عليهم في الموسم ، قرأها ، ولم يبسمل على عادة العرب في شأن نقض العهد ، نقل هذا القول بعض أهل العلم ، ولا يخفى ضعفه.

ومنها : أن الصحابة لما اختلفوا : هل " براءة " و " الأنفال " سورة واحدة أو سورتان ، تركوا بينهما فرجة لقول من قال : إنهما سورتان ، وتركوا البسملة لقول من قال : هما سورة واحدة ، فرضي الفريقان وثبتت حجتاهما في المصحف.

ومنها : أن سورة " براءة " نسخ أولها فسقطت معه البسملة ، وهذا القول رواه ابن وهب ، وابن القاسم ، وابن عبد الحكم ، عن مالك ، كما نقله القرطبي .

وعن ابن عجلان ، وسعيد بن جبير ، أنها كانت تعدل سورة " البقرة. "

وقال القرطبي :والصحيح أن البسملة لم تكتب في هذه السورة ؛ لأن جبريل لم ينزل بها فيها . قاله القشيري .اهـ

قال مقيده عفا الله عنه : أظهر الأقوال عندي في هذه المسألة : أن سبب سقوط البسملة في هذه السورة ، هو ما قاله عثمان رضي الله عنه لابن عباس .
فقد أخرج النسائي ، والترمذي ، وأبو داود ، والإمام أحمد ، وابن حبان ، في " صحيحه "والحاكم في " المستدرك " وقال : صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه : عن ابن عباس رضي الله عنهما ، قال : قلت لعثمان :ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المائين فقرنتم بينهما ، ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموهما في السبع الطول فما حملكم على ذلك ؟
فقال عثمان رضي الله عنه : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان إذا أنزل عليه شيء يدعو بعض من يكتب عنده ، فيقول : " ضعوا هذا في السورة التي فيها كذا وكذا " ، وتنزل عليه الآيات فيقول : " ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا " ، وكانت " الأنفال " من أوائل ما أنزل بالمدينة ، و " براءة " من آخر ما أنزل من القرآن ، وكانت قصتها شبيهة بقصتها ، وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يبين لنا أنها منها فظننت أنها منها ، فمن ثم قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ، ووضعتها في السبع الطول .انتهى كلام الأمين الشنقيطي.

وقال ابن عثيمين في أسئلة الباب المفتوح " سورة التوبة كما هو معلوم للجميع ليس بينها وبين الأنفال بسملة، فقال بعض العلماء: إنها نزلت بالقتال، والبسملة بركة وطمأنينة وطمأنة فلا يناسب أن تبدأ السورة التي في القتال وفي الحديث عن المنافقين بالبسملة، لكن هذا ليس بصحيح، فالبسملة جيء بها قبل سورة تبَّت، وقبل سورة ويل لكل همزة لمزة مع أنها كلها وعيد إما عامة أو خاصة.
ولكن إنما لم يكن بينها وبين الأنفال بسملة لأن البسملة آية من كتاب الله عز وجل، فإذا لم يقل الرسول عليه الصلاة والسلام: ضعوا البسملة بين السورتين لم يضعوها بينهما، النبي عليه الصلاة والسلام هو الذي يعيّن ويقول: ضعوا البسملة، ولم يعين لهم بسملة بين سورة الأنفال وسورة براءة فلم يكتبوها.
ولكن بقي أن يقال: إذا كان لم يعين فلماذا يفصلون بينها وبين سورة الأنفال؟ لماذا لم يجعلوهما سورة واحدة؟
نقول: نعم، لم يجعلوهما سورة واحدة، لأنهم شكوا هل هي سورة واحدة مع الأنفال أو سورتين متباينتين؟
فقالوا: نجعل فاصلة بين السورتين، ولا نجعل بسملة، هذا هو الصحيح في عدم ذكر البسملة بينها وبين سورة الأنفال" انتهي .

- وبعضها من النمل أي أنها بعض آية في سورة النمل كما في قوله تعالى (قالت يا أيها الملأ إني ألقي إلي كتاب كريم إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم) وهذا متواتر.

- **ثم قال (والسبع متواترة)**

يعني بالسبع القراءات السبع فأل للعهد الذهني و المراد قراءة أبي عمرو ، ونافع ، وعاصم ، وحمزة ، والكسائي ، وابن كثير ، وابن عامر ، فالسبع متى ما أطلق انصرف إليهم فهو عَلَمٌ عليهم بالغلبة.

قال الزركشي : كون السبع متواترة فمِمّا أُجمع عليه.

و التواتر قلت في كتابي اللآلئ الدرية شرح البيقونية " رواية الحديث - أو نقل القراءة - نقل عدد كثير أحالت العادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب ، رووا ذلك عن مثلهم في الوصف المذكور ، من الابتداء إلي الانتهاء ، وكان مستند انتهائهم الحسّ ، أي الأمر المشاهد أو المسموع ، لا ما اقتضاه العقل الصرف "

وشرح هذا التعريف هناك فراجعه لتتم الفائدة .

وأما كون أصحاب هذه القراءات آحادا فما ذلك إلا لأنهم هم الذين اشتهروا بها نقلا وإقراء وحفظا وضبطا وإلا فقد نقلها أمثالهم بالتواتر في كل طبقة ؛ فما ذهبت إليه المعتزلة ومال إليه الطوفي من أنها آحاد فمردود بأن انحصار الأسانيد في بعضهم لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم ، فقد كانت القراءة تتلقى من كل بلد بقراءة إمامهم الذي من الصحابة او من غيرهم وينقلها عنهم الجمّ الغفير عن مثلهم فالتواتر حاصل لهم لكن الذين قصدوا ضبط الحروف وحفظوا شيوخهم فيها جاء السند من قبلهم هم ولم يَشتهِر بذلك غيرهم فنسبت إليهم.

وأما قول بعضهم كابن الحاجب أن القراءات متواترة ألفاظا لا أحكاما كالمدّ ومقاديره ونحو ذلك من الأحكام التجويدية ، ومراده مقادير المد وكيفية الإمالة لا أصل المد والإمالة فإن ذلك متواتر قطعاً لم ينازع فيه هو ولا غيره وحُجّتُه أن مقادير المدّ لا تنضبط بالسماع وما ذهب إليه مردود ردّه ابن الجزري وغيره بأنه لم يسبقه إلى ذلك أحد ، فقال في النشر:

((الفصل الثاني.. في أن القراءات العشر متواترة فرشاً وأصولاً حال اجتماعهم وافتراقهم ...لا نعلم أحدا تقدم ابن الحاجب إلى ذلك لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة أدائه إذ اللفظ لا يقوم إلا به ولا يصحّ إلا بوجوده .. وليت الإمام ابن الحاجب أخلى كتابه من ذكر القراءات وتواترها كما أخلى غيره كتبهم منها، وإذ قد ذكرها فليته لم يتعرض لما كان من قبيل الأداء....

ثم قال: وقال الإمام الجعبري: وكل وجه من وجوه القراءة متواتر لأنها أبعاضه (أي القرآن الكريم) إذ هو عبارة عن مجموعها، ومما يحقق لك أن قراءة أهل كل بلد متواترة بالنسبة إليهم أن الإمام الشافعي رضي الله عنه جعل البسملة من القرآن مع أن روايته عن شيخه مالك تقتضي عدم كونها من القرآن لأنه من أهل مكة وهم يثبتون البسملة بين السورتين، ويعدونها

آية من أول الفاتحة، والشافعي قرأ بقراءة ابن كثير المتواترة بمكة المكرمة عن شيخه إسماعيل القسط عن ابن كثير)) انتهى كلام ابن الجزري من النشر.

وهو الحق لا سيما وابن الحاجب ليس من أهل هذا الشان فكان الواجب عليه السكوت فيما لا يحسن.

فالقران كله ألفاظه ومعانيه وأحكام تلاوته منقول بالتواتر.

- **ثم قال (ومصحف عثمان أحد الحروف السبعة)**

والحروف السبعة لغات أو لهجات عربية ، وقد أمر عثمان - رضي الله عنه - أن يجمع القران كله على لغة قريش بسبب اختلاف الناس ، والقصة غنية عن البيان ، والقراءات السبع والعشر معروفة وهي داخلة في مصحف عثمان.

- **ثم قال - وشرحي في جمل معترضة طلبا للاختصار:-**

(فتصحُّ الصلاة بقراءة ما وافقه - أي وافق مصحف عثمان - وصح - أي سنده للرسول عليه الصلاة والسلام - وإن لم يكن من العشرة - أي وإن لم يكن مما تواتر سنده ، وهذا كله عند المصنف وابن الجزري والأئمة الأربعة فلم يشترطوا تواتر السند وإن كان متحققا في العشرة ، وإنما مرادهم بالتواتر موافقة مصحف عثمان الذي أجمع الصحابة عليه ؛ فما لم يكن موافقا لمصحف عثمان فهو مخالف لإجماع الصحابة على قولهم فلا تصح القراءة به في الصلاة ولا خارجها ونقل فيه إجماعٌ لأنها على غير ما أجمع الصحابة عليه فليست قرانا بل إجماعهم ناسخ لها عندهم ولهذا قال – وغير متواتر وهو ما خالفه - أي مصحفَ عثمان - ليس بقرءان فلا تصح الصلاة به وما صح منه - أي من ما لم يوافق مصحف عثمان فضلا عن أن يكون من غير المتواتر السندي مع صحة نسبته للنبي عليه الصلاة والسلام - حجة - باعتبار الإخبار به واستنباط الأحكام منه - وتكره قراءته - وسيأتي أن الصحيح أنه لا يكره ، و أنه قرآن وتؤخذ منه الأحكام ما دام صحَّتْ نسبته للرسول عليه الصلاة والسلام وإن لم يكن موافقا لمصحف عثمان ولا متواترا سندا كما هو شأن القراءات الأربع الزوائد على العشر -)

وزاد ابن الجزري شرطا ثالثا وهو موافقة اللغة ولو بوجهٍ ما فقال في النشر:

(كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة ، سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم ، هذا هو الصحيح عند أئمة

التحقيق من السلف والخلف ، صرح بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني ، ونص عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكي بن أبي طالب ، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدوي ، وحققه الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة ، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه)انتهي كلامه(1/15) .

فلم يشترط ابنُ الجزريّ وابنُ النجار التواتر السندي وقد سبق أن القراءات العشرة متواترة سندا خلافا لبعضهم ، لكن اشترطا التواتر الذي المقصود به موافقة مصحف عثمان فما وافقه صحت القراءة به وإن لم يتواتر سندا ما دام صح سنده للرسول عليه الصلاة والسلام.

والبسملة للفاتحة ثابتة سندا متواترا وموافقة للصحابة ؛ و به تعلم بطلان استدلال من قال بعدم قرآنية البسملة بأنهم ما داموا اختلفوا فيها ولم تتواتر فليست آية بناء على أن القرآن يجب تواتره فمن ما سبق يتبين لك بطلان ذلك الزعم ، وعليه فالبسملة آية من الفاتحة على الراجح ، و هو قول الشافعي خلافا للجمهور وهي آية من كل سورة لا للفصل بين السور بل من كل سورة فلا مانع من ذلك، والحجة الجامعة لذلك كله أن الصحابة ما تركوا سورة الا وكتبوا فيها البسملة سوى براءة ألا يدل ذلك أنها آية من القران في كل موضع كتبت فيه ؟!

قال المصنف :

- **(وغير متواتر وهو ما خالفه - أي مصحف عثمان - ليس بقرآن فلا تصح الصلاة به)**

أي هو شاذ ؛ فالعبرة عنده بين المتواتر والشاذ موافقة مصحف عثمان .

فاشترط المصنف وابن الجزري موافقة إحدى نسخ مصاحف عثمان وإلا فشاذة لا يجوز القراءة بها.

وهذا بناء على أن مصحف عثمان وما نسخ منه كان فيه تغيير يسير في حروف كتجري من تحتها الأنهار وتجري تحتها وهكذا.

وقيل أن الشاذ ما زاد على السبعة **!** وهذا مذهب كثير من الفقهاء وهذا باطل بل حكيت إجماعات على تواترها وصحة القراءة بها في الصلاة وخارجها.

وقيل الشاذ ما زاد على العشرة ، وهذا مذهب كثير من الأصوليين.

والذي رجحه المصنف هنا في المتن وكذا ابن الجزري وهو مذهب الأئمة الأربعة أنه لا يجوز القراءة بما لم يوافق مصحف عثمان الذي أجمع الصحابة عليه ؛ لأنه مخالف لإجماع الصحابة ، وقالوا لأنه منسوخ بالعرضة الأخيرة التي عرضها جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام ، ولأن اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على مصحف عثمان يُعدُّ نَسْخاً لما قُرِئ بخلافه ، هذه حججهم .

وعن الإمام أحمد رواية أنه يصح القراءة بالشاذ الذي خالف مصحف عثمان ما دام قد صح سنده للرسول صلى الله عليه وسلم ، وروي عن مالك ، واختاره ابن الجوزي وبعض الشافعية وابن تيمية ودليلهم صلاة بعض الصحابة به كابن مسعود وغيره كما سيأتي ، ولأن إجماع الصحابة في عهد عثمان رضي الله عنه لم يكن إجماعا على صحة ما في المصحف وبطلان ما سواه وإنما كان إجماعهم في جمع الناس على حرف واحد دفعا لاختلافهم كما هو معروف من سبب أمر عثمان بجمع المصحف آنذاك وتحريق ما سواه ، ولأن تواترها سندا غير مشترط عند محققي هذا الفن كابن الجزري مثلا على ما تقدم من كلامه ، وهذا القول له قوة كما ترى وعليه تؤخذ منها الأحكام الشرعية ، وأما قولهم بأن العبرة بعرضة جبريل الأخيرة فهذا ظن واليقين لا يزول بالشك.

- **ثم قال (وما صحَّ منه حجة ، وتكره قراءته)**

فحتى على القول باشتراط موافقة مصحف عثمان كما عليه الجماهير وهو المراد بالتواتر الذي ذكره المصنف هنا ونفي قرآنيتها والحكم ببطلان الصلاة بها فلا ننفي صحة خبريّتها ؛ إذا صح سندها الى الرسول صلى الله عليه وسلم فإن لم تكن قرآنا فهي من جملة أحاديثه عليه الصلاة والسلام.

ومن أدلة ثبوت خبريتها واعتبارها في الأحكام وإن لم تثبت قرآنيتها عمل الصحابة كاحتجاجهم على قطع يمنى السارق بقراءة ابن مسعود "والسارق والسارقه فاقطعوا أيمانهما" واحتجوا أيضا بما نقل في مصحف ابن مسعود وقراءته "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" ، وكذلك عنه وعن أبي الدرداء في سورة الليل " والذكر والأنثي " وغيره كثير.

والمذهب الثاني عدم ثبوت خبريتها لأنها لا تصح قرآنيتها لأنها من الشاذ المخالف لمصحف عثمان - وأجيب عن هذا بما تقدم من أن الراجحَ عدمُ اشتراط ذلك - ، ولعدم تواتر سندها - وأجيب عن هذا بأنه غير مشترط كما تقدم ما دام أنه صحيح للنبي صلى الله عليه وسلم - ، ولوقوع التردد بين كونها قرآنا وبين كونها خبرا وبين كونها مذهبا للصحابي واجتهادا منه ، وإذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال - وأجيب عن ذلك بأنه لا تردد على ما تقدم بل هو قرآن ، وإن لم يكن قرآنا فهو مما نسخ لفظه وبقي معناه والنسخ لا يشترط له التواتر الذي اشترطوه ومما يدل على أن النسخ لا يشترط له التواتر أن عائشة رضي الله عنها أثبتت نسخ الرضاع وقد كان خافيا على كثير من الصحابة فقالت وهُنّ فيما يقرأ من القران ، وأما قولهم باحتمال أنه اجتهاد صحابيّ فخطؤه ظاهر إذ لا يجوز أن يظن بالصحابة أنهم أخطأوا فنقلوا مذاهبهم واجتهاداتهم على أنها قران وصلوا به ! فهذا فيه تهمة وافتراء على صحابة النبي صلى الله عليه وسلم - ، وهذا القول الثاني منسوب للشافعي وهو رواية مشهورة عن مالك ورواية عن الإمام أحمد ورجح ذلك القول الآمدي وابن الحاجب والنووي وابن السمعاني.

ففي هذه المسألة أربعة أقوال:

القول الأول : الذي تقدم ترجيحه أن العبرة بصحة السند للنبي صلى الله عليه وسلم ، فهو حينئذ قرآن وتستقى منه الأحكام.

والقول الثاني : أنه ليس بقرآن ولا يفيد خبرا يؤخذ منه الأحكام لاحتمال أنه اجتهاد صحابي ورأيه وتقدم بطلان هذا.

القول الثالث : أن ما خالف مصحف عثمان ليس بقرآن لكن إذا صحَّ سندُه أُخِذَتْ منه الأحكام مع كراهة الصلاة به وهو ما عليه المصنف .

القول الرابع : أنه مما نسخ لفظه وبقي حكمه ومعناه وهو الذي رجحه ابن القيم.

- **ثم قال (وما اتَّضحَ معناه مُحكمٌ وعكسُه مُتشَابِه)**

قلت في كتابي " مسألة الإيمان وما يتعلق بها من أحكام " :

(ولنبين بيانا يسيرا معنى الإحكام والتشابه :

فإن الإحكام أن يكون معنى الآية أو الحديث واضحا جليا لا اشتباه فيه ولا خفاء مثل قوله

تعالي (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم) وقوله (حُرِّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) ، وأما التشابه فمعناه أن يكون معنى الآية خفيًّا مُشتبهَاً بحيث يتوهم المتوهم ما لا يليق بأحكام الله ورسوله ويظنها حقا ؛ فيجب حينئذ رد المتشابه للمحكم كي يفسره ويبينه فإن القران وُصِف أنه متشابه كله باعتبار كما في قوله سبحانه " الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها "، وأنه محكم كله باعتبار فقال سبحانه " كتاب أحكمت آياته " ، وأن منه متشابها ومنه محكما باعتبار ثالث ، فقول أهل السنة أن القران كله محكم أي ليس فيه آية يخفي معناها على كل الناس بلا استثناء بل يخفى على بعض دون بعض، والقران كله متشابه بمعنى أنه يصدق بعضه بعضا ويشبه بعضه بعضا ، والقران منه متشابه ومنه محكم وهو الذي قال الله

عز وجل فيه (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) فمن أخذ بالمتشابه ولم يرده

للمحكمات لتفسره فهو من أهل الزيغ ، وهذه طريقة أهل الزيغ وأهل البدع الذين ينظرون بعين الأعور لنصوص الكتاب والسنة وأما الراسخون في العلم فيفسرون المتشابهات بالمحكمات

ويجمعون الأدلة ، قال الرسول صلى الله عليه وسلم بعدما تلى هذه الاية من ال عمران وهو حديث متفق عليه (فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه أو به فهم الذين عنى الله تعالى فاحذروهم)

ولما بلغ عمر رضي الله عنه حال صَبِيغ بن عِسْل الذي كان يجادل بمتشابه القران بعث اليه

وأعدّ له عراجين النخل ، وجعل يضربه بهذه العراجين حتي سال الدم من رأسه، رواه الآجري في الشريعة وروي في كثير من كتب السنة وقال عمر (سيكون أقوام يجادلونكم بمتشابه القران فخذوهم بالسنن فإن اصحاب السنن أعلم بكتاب الله تعالى).انتهى.

- **ثم بين المصنف سبب الاشتباه فقال (لاشتراك ، أو إجمال، أو ظهور تشبيه كصفات الله تعالى).**

والمشترك سبق أنه ما اتّحدَ لفظُه واختلف معناه كالعين تطلق على البئر والجاسوس وغير ذلك وكالقرء يطلق على الحيض والطهر ، وأما الإجمال فلفظ لم يبين المراد منه كقوله تعالى " وآتوا حقه يوم حصاده " ، وأما قوله أو ظهور تشبيه كصفات الله تعالى فهذا ليس من المتشابه بل هو من أحكم المحكم فقد قال سبحانه وتعالى " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " ، وأجمع السلف الصالحون من أهل السنة والجماعة على إمراره على معناه المعلوم في لسان العرب الذي أمرنا الله في كتابه في آيات كثيرة بتعقله وتدبره، بلا تحريف ولا تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل ولا تكييف ، وسيأتي مزيد بيان في باب المجمل .

- **ثم قال (وليس فيه - أي القرآن - ما لا معنى له)**

إن قصد ما له معنى لكن لا يفهمه بعضهم فقد يكون ، وأما ما لا معنى له أصلا فقد قال المرداوي : لأنه مما يقطع به كل عاقل ممن شم رائحة العلم ، ولا يخالف فيه إلا جاهل أو معاند ؛ أن ما لا معنى له هذيان لا يليق أن يتكلم به عاقل فكيف بالباري سبحانه وتعالى.

- **ثم قال (ولا معنِيٌّ به غير ظاهره إلا بدليل)**

سيأتي أن الظاهر ما كان له معنيان أحدهما أرجح من الآخر ، فحمله على المرجوح بلا دليل هو الذي نفاه هنا وإلا فهو تمويه و تضليل ينزه عنه كلام ربنا سبحانه وتعالى.

- **ثم قال (وفيه ما لا يعلم تأويله إلا الله تعالى)**

أما ما يتعلق بالتكليف والعمليات فلا يوجد ، وأما ما يتعلق بالغيبيات فنعم بنص آية آل عمران (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا) ؛ ابتلاءً واختباراً ؛ فإن الإيمان بالغيب من خصائص الإيمان.

قال ابن القيم رحمه الله في كتاب الروح:

"الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يخبروا بما تُحِيلُه العقول وتقطع باستحالته ، بل أخبارهم قسمان:

أحدهما : ما تشهد به العقول والفطر.

الثاني: ما لا تدركه العقول بمجردها ، كالغيوب التي أخبروا بها عن تفاصيل البرزخ واليوم الآخر وتفاصيل الثواب والعقاب ، ولا يكون خبرهم محالا في العقول أصلا ، وكل خبر يظن أن العقل يحيله ، فلا يخلو من أحد أمرين : إما أن يكون الخبر كذبا عليهم ، أو يكون ذلك العقل فاسدًا ، وهو شبهة خيالية ، يظن صاحبها أنها معقول صريح " انتهى.

- **ثم قال (ويمتنع دوامُ إجمالِ ما فيه تكليفٌ)**

فأما ما يتعلق بالتكليف والعمليات فكله قد بينه رسولنا - صلى الله عليه وسلم - وأما ما يتعلق بالغيبيات فقد يكون ؛ بناء على ما تقدم ، وأما قوله في الشرح " سميع بصير يسكت عما به يسمع ويبصر" فإن كان مراده السكوت عن حقيقة صفات الله فنعم وإن كان المراد السكوت عن إثباته أو أنه لا فرق بين صفات الله وذاته فهذا محرم وهو من عقائد أهل البدع نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة ونحوهم، وإنما نثبت صفات الله القائمة بذاته سبحانه غيرَ مخلوقةٍ ولا تُدعى من دونه سبحانه ولا نبحث عن الكيف .

قال أحمد " لا نقول: الله وعِلمه، الله وقدرته، الله ونوره، ولكن نقول: الله بعلمه وقدرته ونوره : هو إله واحد سبحانه وتعالى.

فإذا قلتُ: أعوذ بالله، فقد عذت بالذات المقدسة ، الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة ، التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه.

وإذا قلت: أعوذ بعزة الله، فقد عذت بصفة من صفات الله تعالى ، ولم أعذ بغير الله "

قلت في كتابي (الجامع في شرح كتاب التوحيد):

"قد دلت الأدلة على جواز الاستعاذة بصفات الله سبحانه كما في حديث الرقية : أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر ، وقوله صلى الله عليه وسلم: أعوذ برضاك من سخطك.

وغيرها من الأحاديث ، لكن لا يجوز دعاؤها كقول بعض الناس يا قوة الله! ويا رحمة الله ! وإنما نقول يا قوي ويا رحمن .

وسبب جواز الاستعاذة بصفات الله وعدم جواز دعائها أن **الاستعاذة بالصفات سؤال بها** فكأننا نقول نسألك يا رب بأنك عزيز قدير أن تشفينا مما أصابنا من ضر وهكذا فهذا من باب التوسل فهو جائز ، **وأما دعاء الصفة فهذا سؤال منها وهو موهم لانفصال الصفة عن الذات** كما هو منهج المعتزلة والجهمية القائلين بأن الصفات مخلوقة ! قاتلهم الله وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ؛ ولهذا ذكر ابن تيمية أنه كفر بإجماع المسلمين . انتهى .

- ثم قال (ويوقف على إلا الله لفظا ومعنى لا على والراسخون في العلم)

إن جعلنا الواو في قوله تعالى " والراسخون في العلم " عاطفة على ما قبلها فيكون المراد بالتأويل في قوله تعالى " وما يعلم تأويله إلا الله " التفسير وحينئذ كان الأولى وصلها بما قبلها ، وإن جعلناها استئنافية كما هو مذهب أكثر السلف فيكون التأويل حينئذ بمعنى حقائق الأمور كصفات الله سبحانه والروح وأشراط الساعة وغيرها من الغيبيات وما سيؤول إليه الأمر فلا يعلم ذلك إلا الله فيكون الوقف أولى من الوصل ؛ فبحسب معنى التأويل يتغير معنى الواو ويتبع ذلك أولوية الوقف أو الوصل.

- ثم قال (ويحرم تفسيره برأي واجتهاد بلا أصل)

سبق ان ذكرنا أن القران متواتر كله لفظا ومعنيً وإعراباً وتجويداً ، وكذا تفسيرُه فإن القران يُفسِّر بالقران لأنه كلام الله سبحانه وليس أحد أعلم بكلامه من نفسه ، ثم بسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأنه ليس أعلم بالله من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم بكلام صحابة رسول الله الذين عاصروا التنزيل وتعلموا من رسول الله - صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم جميعا - ثم بكلام التابعين الذين تعلموا من الصحابة لا سيما إن أجمعوا وإلا فلا يكون قول بعضهم على بعض حجة وإنما ينظر بحسب معاني الكلمات والآيات شرعا أو لغة.

فيحرم تفسيره بغير ذلك من الرأي والاجتهاد الخاليين عن دليل مما سبق ؛ لأنه يكون تقوُّلاً على الله سبحانه بغير علم وقد قال سبحانه " ولو تقوّل علينا بعضَ الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين " ، وقال سبحانه " ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا " ، وقال سبحانه " قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ"

كذلك قوله تعالي " وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"

وهذه الآية نصٌّ في أن القرآن محفوظ ومنقول من جهه اللفظ والتفسير أيضا ،

وعن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من قال في القرآن برأيه" وفي رواية: "من غير علم فليتبوأ مقعده من النار" رواه الترمذي وحسنه، وعن جندب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" رواه أبو داود والترمذي وقال: غريب.

فتفسير القران يكون بالقران فالسنة فأقوال السلف من الصحابة رضي الله عنهم فالتابعين وإلا رجعنا إلى معانيه في اللغة نحواً وصرفاً وبلاغةً وفقهَ لغةٍ إلا إذا كان للسلف تفسير معيّن فيقدم

، فالقران حاكم على اللغة لا العكس ، خلافا لأهل البدع من الأشاعرة وغيرهم الذين يقدمون اللغه على تفسير السلف وليتهم اخذوا بحقّ اللغة بل حرّفوا كتحريفهم الاستواء بالاستيلاء ! فأتوا عن أهل العربية بما لا يعرفونه البتة ، ولهذا قال أحمد " لا يجوز تفسيره بمقتضى اللغة من غير دليل"

قال ابن تيمية في مقدمة التفسير:

"فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام..

روى بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم، أنهم شددوا في أن يفسر القرآن بغير علم، وأما الذي روي عن مجاهد وقتادة وغيرهما من أهل العلم: أنهم فسروا القرآن، فليس الظن بهم أنهم قالوا في القرآن وفسروه بغير علم أو من قبل أنفسهم. وقد روي عنهم ما يدل على ما قلنا، أنهم لم يقولوا من قبل أنفسهم بغير علم. فمن قال في القرآن برأيه فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أمر به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ؛ لأنه لم يأت الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل فهو في النار، وإن وافق حكمه الصواب في نفس الأمر، لكن يكون أخف جُرماً ممن أخطأ، والله أعلم، وهكذا سمى الله تعالى القَذَفَة كاذبين، فقال: {فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاء فَأُوْلَئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ} [النور: ١٣] فالقاذف كاذب، ولو كان قد قذف من زنى في نفس الأمر؛ لأنه أخبر بما لا يحل له الإخبار به، وتكلف ما لا علم له به، والله أعلم.

ولهذا تحرج جماعة من السلف عن تفسير ما لا علم لهم به، كما روى شعبة، عن سليمان، عن عبد الله بن مُرَّة، عن أبي مَعْمَر، قال: قال أبو بكر الصديق: أي أرض تُقلّني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في كتاب الله ما لم أعلم؟ ! . وقال أبو عبيد القاسم ابن سلام: حدثنا محمود بن يزيد، عن العَوَّام بن حوشب، عن إبراهيم التيمي؛ أن أبا بكر الصديق سئل عن قوله: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} [عبس: ٣١] فقال: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ منقطع وقال أبو عبيد أيضا: حدثنا يزيد، عن حميد، عن أنس؛ أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأبُّ؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو التكلف يا عمر.

وقال عبد بن حميد: حدثنا سليمان بن حرب، قال: حدثنا حماد بن زيد، عن ثابت، عن أنس؛ قال: كنا عند عمر بن الخطاب وفي ظهر قميصه أربع رقاع فقرأ: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} فقال: ما الأبّ؟ ثم قال: إن هذا لهو التكلف، فما عليك ألا تدريه.

وهذا كله محمول على أنهما رضي الله عنهما إنما أرادا استكشاف علم كيفية الأبّ، وإلا فكونه نبتًا من الأرض ظاهر لا يجهل؛ لقوله تعالى: {فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا} [عبس: ٢٧ ٣٠].

وقال ابن جرير: حدثنا يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن علية، عن أيوب، عن ابن أبي مُلَيْكَة؛ أن ابن عباس سئل عن آية لو سئل عنها بعضكم لقال فيها، فأبى أن يقول فيها. إسناده صحيح. وقال أبو عبيد: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن ابن أبي مُلَيْكة؛ قال: سأل رجل ابن عباس عن: {فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ} [السجدة: ٥] فقال له ابن عباس فما: {يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ} [المعارج: ٤] فقال الرجل: إنما سألتك لتحدثني، فقال ابن عباس: هما يومان ذكرهما الله في كتابه، الله أعلم بهما، فكره أن يقول في كتاب الله ما لا يعلم. وقال ابن جرير: حدثني يعقوب يعني ابن إبراهيم حدثنا ابن علية، عن مهدي بن ميمون، عن الوليد بن مسلم، قال: جاء طَلْق بن حبيب إلى جُنْدُب بن عبد الله، فسأله عن آية من القرآن، فقال: أحَرّج عليك إن كنت مُسْلِمًا لما قمتَ عني، أو قال: أن تجالسني. وقال مالك عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيَّب؛ أنه كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال: "إنا لا نقول في القرآن شيئا."

وقال الليث عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، أنه كان لا يتكلم إلا في المعلوم من القرآن. وقال شعبة عن عمرو بن مرة قال: سأل رجل سعيد بن المسيب عن آية من القرآن، فقال: لا تسألني عن القرآن، وسل من يزعم أنه لا يخفي عليه منه شيء يعني عكرمة. وقال ابن شوْذَب: حدثني يزيد بن أبي يزيد قال: كنا نسأل سعيد بن المسيب عن الحلال والحرام، وكان أعلم الناس، فإذا سألناه عن تفسير آية من القرآن سكت كأن لم يسمع.

وقال ابن جرير: حدثني أحمد بن عَبْدَة الضَّبِيّ، حدثنا حماد بن زيد، حدثنا عبيد الله بن عمر؛ قال: لقد أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول في التفسير، منهم سالم بن عبد الله، والقاسم بن محمد، وسعيد بن المسيب، ونافع. وقال أبو عبيد: حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن هشام بن عُرْوَة قال: ما سمعت أبي تأوَّل آية من كتاب الله قط. وقال أيوب وابن عَوْن وهشام الدستوائي عن محمد بن سيرين قال: سألت عبيدة السلماني عن آية من القرآن، فقال: ذهب الذين كانوا يعلمون فيما أنزل من القرآن، فاتق الله وعليك بالسداد.

وقال أبو عبيد: حدثنا معاذ، عن ابن عون، عن عبيد الله بن مسلم بن يسار، عن أبيه؛ قال: إذا حدثت عن الله فقف حتى تنظر ما قبله وما بعده. حدثنا هُشَيْم، عن مغيرة، عن إبراهيم؛ قال: كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه. وقال شعبة عن عبد الله ابن أبي السَّفْر؛ قال: قال الشعبي: والله ما من آية إلا وقد سألت عنها، ولكنها الرواية عن الله. وقال أبو عبيد: حدثنا هشيم أنبأنا عمر بن أبى زائدة، عن الشعبي، عن مسروق؛ قال: اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله.

فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف، محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به ، فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعا فلا حرج عليه؛ ولهذا روى عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة؛ لأنهم تكلموا فيما علموه وسكتوا عما

جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد؛ فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به، فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه؛ لقوله تعالى: {لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ} [آل عمران: ١٨٧] ، ولما جاء في الحديث المروي من طرق: " من سئل عن علم فكَتَمَه أُلْجِم يوم القيامة بلجام من نار "

وقال ابن جرير: حدثنا محمد بن بشَّار، حدثنَا مُؤَمَّل، حدثنا سفيان عن أبى الزِّنَاد، قال: قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، والله سبحانه وتعالى أعلم " انتهى.

(٢) باب الأصل الثاني : السنة

- **قال (السُّنَّةُ في اللغة : الطريقة)**

أو السيرة حميدةً كانت أو ذميمةً ؛ ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم " من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سنَّ في الإسلام سنَّة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء". رواه مسلم وغيره.

- **قال (واصطلاحا : قول النبي صلى الله عليه وسلم غير الوحي ولو بكتابة ، وفعله ولو بإشارة ، وإقراره ، وزِيدَ الهَمُّ)**

للسنة عدة اصطلاحات تختلف بحسب الفن فعند الأصوليين وكذلك علماء الحديث هي ما نسب للنبي صلى الله عليه وسلم من قول او فعل أو تقرير أو صفة خَلْقية او خُلُقية وراجع في هذا كتابي اللآلئ الدرية ، و عند الفقهاء هي المندوب خصوصا أو الأحكام الأربعة غير الفرض عموما على ما تقدم شرحه في موضعه ، وعند علماء التوحيد السنة هي العقيدة أو ما يقابل البدعة ، وراجع في هذا كتابي " اللآلئ المنتظمة " ، ويراد بها كذلك ما يقابل القرآن كما في الحديث " تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا كتاب الله وسنتي ".

واصطلاح المصنف هنا للسنة قريب من المُحدّثين ؛ فقوله " قول النبي " احترازا من قوله قبل أن يكون رسولا ، وأل في " النبي " عهدية فلا تدخل أقوال غيره من الرسل ، و قوله " غير الوحي " فلا يدخل القران وكذلك الأحاديث القدسية وقيل تدخل لأنها من لفظ النبي عليه الصلاة والسلام ، وراجع في هذا كتابي اللآلي الدرية في الفرق بين القرآن و الحديث القدسي .

ومن السنة على تعريف المصنف:

- كتابته عليه الصلاة والسلام والمراد إملاؤه كقوله لعليّ رضي الله عنه " اكتب باسم الله الرحمن الرحيم " لأنه كان أُميًّا - صلي الله عليه وسلم - وإنما هي سنة قولية ؛ فقوله ولو كتابة المراد الأمر بالكتابة.

- و " وفعله " أي عمل الجوارح ، وقد سبق في شرح تعريف الفقه أن القول فعل لكنه جمعه هنا مع القول فأراد بالفعل عمل الجوارح خاصة.

- وإشارته من فعله لكن نصّ عليه للتأكيد ؛ فمن ذلك إشارة النبي صلى الله عليه وسلم بيده لأبيَّ بن كعب أن يضع شطر دينه كما في الصحيحين ، وإشارته للصدّيق أن يتقدم للصلاة ، وإشارته للحجر حين طاف على بعير.

- ومن فعله أيضا همُّه ؛ لأنه لا يهمُّ إلا بخير وهو من عمل القلب ، ومن أمثلته همُّه بالنهي عن التسمية بأفلح ثم لم ينه فهو مكروه ، وأن يكتب لرهط فقيل لايقبلون إلا بخاتم ، وهمه أن يحرق بيوت المتخلفين عن الجماعة ، وجعل بعضُهم همَّه من السنة القولية أو الفعلية لأن همَّه أمر غيْبيٌّ لا يُعرَفُ إلا بقوله أو فعله لكن زدناه للتأكيد عليه ولخفائه ، والفرق بين الهمّ والترك أن الترك ترك ابتداء وأما الهم فهو إقبال ثم إدبار فهو ترك انتهاء.

- وكذلك تركه لأن الترك فعل على ما سبق شرحه في شرح الفقه والحكم الشرعي ، وتركه سنة كفعله لأن كليهما تشريع ، وسواء كان تركا مقصودا كتركه من الأكل من الضبّ فأمسك بعض الصحابة اقتداء وهذا من جملة ما يؤيد أن أفعاله كلها سنة العادية والجبلية والتعبدية ، أو تركاً مع وجود المقتضِي وعدم المانع فيكون الترك سنة والفعل بدعة وهو ما يسمى بالسنة التركية كتركه الاحتفال بمولده والأذان للعيد ، وغيره كثير.

- وكذا إقراره وهو من فعله لأنه في الحقيقة ترك الإنكار ، والترك فعل لكن نصَّ عليه من باب التاكيد ، و معنى إقراره سكوتُه على الشيء يقال أو يفعل سواء علِمه وسكت أو لم يعلمْه فالله قد علمه.

فبذلك تشمل السنة الاصطلاحية سبعة أمور : قول الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، وإشارته ، وأمره بالكتابة ، وهمه ، وتركه ، وإقراره .

- **ثم قال (وهي حجّة)**

فالسنة كالقرآن في إثبات الأحكام الشرعية إجماعاً ، ودليل ذلك ما أرسله الله به من الآيات الدالّة على صدقِه ، وأمرُه سبحانه أن نطيعَه ، وجعلُه طاعتَه من طاعتِه سبحانه ، وتحذيرُه من مخالفته كما قال سبحانه " فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم " ، وكذلك عِصمتُه ولهذا قال - للعصمة التي هي سلب القدرة على المعصية -.

فهذا تعريف العصمة ولأجل ذلك كانت سنة النبي صلى الله عليه وسلم حجة ، ولا تطلق بهذا المعنى إلا على الرسل والملائكة إلا على إرادة مجرد السلامة من شر من الشرور ومنه قول الشافعي في رسالته " وأسألك العصمة " أي الوقاية والحفظ والسلامة من العيوب ، فالعصمة هي عدم القدرة على المعصيه بل سلب إرادة المعصية من القلب فلا يتطلع لها أصلا هذه هي حقيقه العصمة، و هي خاصة بالأنبياء والملائكة وإذا أطلقت على غيرهم فالمراد مجرد السلامة من المعصية لا سلب القدرة؛ فالسلامة شيء يكون للمخلوقين غير الرسل، و وجوب السلامة شيء آخر يختص به الرسل والملائكة، و هي من صفات المخلوقين فقط فلا يقال أن القران معصوم كما يقوله بعض الناس لأن القران كلام الله وصفة من صفاته سبحانه وتعالى وإنما نقول أن الأنبياء والملائكة وهم مخلوقون معصومون.

- **قال (ولا تمتنع عقلا معصيةٌ قبل البعثة).**

اما قبل البعثة فلا يمتنع عقلا وقوع معصية من الأنبياء، والمعاصي درجات ؛ فالكفر جائز على بعضهم كما في قوله تعالى عن قوم شعيب له " أو لتعودن في ملتنا قال أولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها " على أحد التفاسير وقيل المراد بقوله عدنا أي صِرنا كما هو مقرر في النحو وهذا لا يلزم منه أنه كان كافرا ، وقيل المراد بِعُدْنا دخلنا ، وكذلك قوله تعالى عن فرعون " وفعلت فعلتك التي فعلت وأنت من الكافرين " على أحد التفاسير وقيل المراد الكافرين بنعمتنا ، وأما نبينا عليه الصلاة والسلام فقد كان موحِّدا مسلما قبل البعثة كما في الحديث المخرج عند أحمد " إِنِّي عَبْدُ اللهِ لَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وَإِنَّ آدَمَ عليهِ السَّلَامُ لَمُنْجَدِلٌ فِي طِينَتِهِ، وَسَأُنَبِّئُكُمْ بِأَوَّلِ ذَلِكَ: دَعْوَةُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ، وَبِشَارَةُ عِيسَى بِي، وَرُؤْيَا أُمِّي الَّتِي رَأَتْ " .

وأما الكبائر قبل البعثة فقيل بجوازها على بعضهم عقلا وأما باعتبار الوقوع فهذا يحتاج لنص ، وقيل بعصمتهم منها.

وأما الصغائر فجائزة قبل البعثة وبعدها لكن في غير الرسالة والتبليغ ؛ فهم معصومون عن الزلل والنسيان والخطأ فيها بالإجماع ، ومثال وقوع الصغائر ما حدث بأكل آدم من الشجرة ، ونفير يونس ، و قتل موسي القبطي ، وسؤال نوح المغفرة لولده ، ونبينا كذلك لعمّه ، وعتابه تأخره عن ابن أم مكتوب ، على نبينا وجميع الرسل والأنبياء الصلاة والسلام ، لكن لا يُقرُّون عليها بل يبادرون بالتوبة ، وقد قَبِل توبة جميعهم كما هو معلوم في القران ، قال ابن تيمية في المجموع :" وعامة ما يُنقل عن جمهور العلماء أنهم (أي: الأنبياء) غير معصومين عن الإقرار على الصغائر، ولا يقرون عليها، ولا يقولون إنها لا تقع بحال، وأول من نُقل عنهم من طوائف الأمة القول بالعصمة مطلقاً، وأعظمهم قولاً لذلك: الرافضة، فإنهم يقولون بالعصمة حتى ما يقع على سبيل النسيان والسهو والتأويل" انتهى.

وسئلت اللجنة الدائمة: هل الأنبياء والرسل يخطئون؟

فأجابت:

"نعم، الأنبياء يخطئون، ولكن الله تعالى لا يُقرُهم على خطئهم بل يبين لهم خطأهم رحمة بهم وبأممهم، ويعفو عن زلّتهم، ويقبل توبتهم فضلاً منه ورحمة، والله غفور رحيم، كما يظهر ذلك من تتبع الآيات القرآنية التي جاءت في هذا" اهـ "فتاوى اللجنة الدائمة.(3/194) "

أما بعد البعثة فمعصومون من جميع الذنوب إلا الصغائر مما لا يوجب خسة ولا إسقاط مروءة فتجوز على بعضهم كما تقدم لكن سرعان ما يتوبون ، قال:

" وكل نبي معصوم بعدها من تعمد ما يُخِلُّ بصدقِه فيما دلّت المعجزة على صدقه من رسالة وتبليغ ولا يقع غلطا وسهوا ".

قال سبحانه " ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين" ، وقال " وما هو على الغيب بضنين وما هو بقول شيطان رجيم "

وقال سبحانه " وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى "

قال ابن تيمية "فإن الآيات الدالة على نبوة الأنبياء دلت على أنهم معصومون فيما يخبرون به عن الله عز وجل فلا يكون خبرهم إلا حقاً، وهذا معنى النبوة وهو يتضمن أن الله ينبئه بالغيب وأنه ينبئ الناس بالغيب، والرسول مأمور بدعوة الخلق وتبليغهم رسالات ربه" انتهى.

فخلاصة مسألة العصمة أن حصول المعصية قبل البعثة سبق أنه وارد لعدم الدليل على العصمة قبلها ، لكن لا نثبت ولا ننفي إلا بنص ، وأما بعد البعثة فقسمان : الأول ما يتعلق بالرسالة والوحي فهذا معدوم لم يقع بالإجماع، والثاني: ما لا يتعلق بالرسالة ؛ فالكبائر منفية عنهم بالإجماع كما قال هنا " وما لا يُخِلُّ فهو معصوم فيه من وقوع كبيرة إجماعا " ، وأما الصغائر فواردة على بعضهم كما سبق من الأدلة و لا يقرون عليها بل يبادرون بالتوبة، وأما السهو في غير الرسالة فواقع بالنص كسهوه في صلاته صلى الله عليه وسلم وقد أخطأ من قال أنه تعمده ليعلم أمته فهذا مناقض لظاهر الأحاديث من قوله " أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني " غير أن تعمد السهو في الصلاة يبطلها ، وأما الكذب بما يناقض الرسالة فهذا مستحيل وأما الكذب الذي هو بمعنى الغلط والسهو في غير الرسالة كأمور الدنيا فهذا وارد وأما ما يوجب خسة وإسقاط مروءة وعدالة فغير وارد إجماعا و لم يقع من أحدهم إجماعا لأن أتقياء أُمَمِهم لا يقعون فيها فَهُم أولى ؛ فهم معصومون منها.

فصل : أقسام أفعاله ـ صلى الله عليه وسلم ـ

- وأفعاله صلى الله عليه وسلم الأصل فيها التشريع والاقتداء سواء في ذلك أفعاله التعبدية ، والجبلية ، والعادية ؛ لعموم الآيات الدالة على وجوب طاعته كقوله تعالى " " من يطع الرسول فقد أطاع الله " ، وقوله سبحانه " لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا " لكن سأبين لك طريقة الأصوليين ؛ فأقول :

تنقسم أفعاله عليه الصلاة والسلام بثلاثة اعتبارات :

أولا :

باعتبار ذاتها فتكون سنة قولية ، وفعلية ، وتقريرية وهذه حجة بإجماع المسلمين ومصدر من مصادر التشريع ، إلا أن بينهم خلافا ضعيفا في همَّه وإشارته والحق كما تقدم قريبا أنه من سننه التشريعية.

ثانيا :

باعتبار مقابلتها القرآن فتكون مقرّرة ومؤكِّدة لما جاء فيه ، وإما مُبيّنة لما أُجمِل كأحكام الصلاة والزكاة والحج ونحوها ، وإما زائدة لأحكام لم تأت في القرآن كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها والمراة وخالتها فلم يأت في القران إلا تحريم الجمع بين الأختين، وكالمسائل المتعلقة بالشفعة وغيرها كثير ، وستأتي مسألة الزيادة على النص وتقسيماتها وما يتفرع منها في باب النسخ .

ثالثا :

باعتبار الاقتداء به صلى الله عليه وسلم:

١ .فإما أفعالٌ تعبُّديّة :

وضابطها ما ظهر فيه التعبد برجحان أو بيقين : فهذه إما أن يثبت بالدليل أنها خاصة به عليه الصلاة والسلام فيحرم التأسي به فيها كزواجه أكثر من أربعة وبلا مهر كما قال سبحانه " خالصةً لك من دون المؤمنين " وقوله عليه الصلاة والسلام " إني لست كهيئتكم إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني " ، فإن لم يثبت دليل الخصوصية فالأصل الاقتداء به فيها لعموم الأمر بطاعته والتأسي به كما في قوله سبحانه " لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا " ولأن ما كان خاصا به يُصرَّح فيه بالخصوصية كما في قوله تعالى " خالصة لك من دون المؤمنين " وقوله عليه الصلاة والسلام في الوصال" إني لست كهيئتكم " فالتنصيص على الخصوصية دليل على أن الأصل التأسي ، وحينئذ إما أن يكون هذا الفعل الذي لم تثبت خصوصيته به معلوم الحكم وإما ألا يكون بحيث يكون قد ثبت

بفعله دون قوله فيكون الاقتداء به فيه مستحبا على الصحيح وقيل واجب احتياطا ! ولعموم الأمر باتباعه ورُدَّ ذلك بأن الاتباع كالتأسي يشترك فيه الواجب والمندوب ؛ فتخصيصه بالواجب تحكّم بل لا بد من دليل منفصل يؤيد القول بالوجوب ، والصحيح أنه مستحب ؛ لأنه المتيقن وما زاد عليه مشكوك فيه واليقين لا يزول بالشك غير أن الأصل براءة الذمة إلا بيقين يشغلها ، ومثاله قيام الليل والاقتصار على إحدى عشرة ركعة أو ثلاث عشرة ونحو ذلك ، وقيل بالتوقف ومعناه أنه خارج عن التشريع أصلا وهذا ضعيف ؛ لأنه قربة فيلزم دورانه بين الوجوب والاستحباب وأما التوقف فلا وجه له وإن نقله الزركشي عن جمهور المحققين ! ، وقيل مباح والصحيح الاستحباب ، وهذا بالنسبة لنا وأما له فواجب لأجل التبليغ الواجب.

٢ .وإما أن يكون فعله جِبلّيا وضابطه ما كان بمقتضى الخلقة فلا ينفك عنه أحد كالقيام والقعود والنوم والأكل والشرب فهذه يستحب الاقتداء به فيها عند أكثر أهل الحديث ورجحه من الأصوليين الزركشي وابن تيمية وبعض الحنابلة والمالكية؛ لعموم الأمر بالاقتداء كما تقدم وهكذا كان أصحابه رضي الله عنهم جميعا كقول أنس رضي الله عنه " فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عليهِ وَسَلَّمَ يَتَتَبَّعُ الدُّبَّاءَ مِنْ حَوَالَيِ القَصْعَةِ، قَالَ: فَلَمْ أَزَلْ أُحِبُّ الدُّبَّاءَ مِنْ يَوْمِئِذٍ " ، وكاقتدائهم به في لبس الخاتم ونزعهم إياه بنزعه ، وكإبراك ابن عمر ناقته حيث بركت ناقة النبي صلى الله عليه وسلم تبرُّكا بآثاره ، ولهذا اقتدى الشافعي بشربه قائما ، وأحمد باحتجامه ودفعه الحجام دينارا ، وتسرّيه واختفائه في الغار ثلاثا اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في ذلك كله وقال " ما بلغني حديث إلا عملت به" وغيره كثير جدا ، وقول أكثر الأصوليين وبعضهم ينقله إجماعا أنه لا حكم له ويعبر بعضهم بأنه مباح وبين التعبيرين فرق كبير فالمباح حكم تكليفي بخلاف ما لا حكم له فإذا استكبر عنه لم يحرم عند من قال بالإباحة وأما عندنا نحن القائلين بالاستحباب فلا يجوز إلا التسليم والرضا والتأسي ، وحجتهم أنه ليس من باب التكليف ولم يقصد به التشريع وهذا مرجوح لعموم آية الأحزاب بالتأسي ، ولفعل الصحابة رضي الله عنهم جميعا.

٣ .وما جمع بين التعبدي التشريعي وبين الجبلي كجلسة الاستراحة في الصلاة وكقوله أذكار النوم على الجنب الأيمن فهذه مستحبة كذلك لما تقدم ، وهذا معنى قول ابن تيمية في المسودة " دلالة أفعاله على الاستحباب أصلا وصفة " أي بذاتها ، أو اقترانها بشيء تعبدي كالنوم على طهارة ، وأذكار النوم على الجانب الأيمن ، وركوبه في الحج ، ودخوله مكة من تثنية كداء ، وخروجه من تثنية كدى، وذهابه ورجوعه في العيد من طريق مخالف ، ونحوه فهذا كله يستحب التأسي به فيه ، وقال هنا في الجبلي وما احتمل تعبدا مباح ؛ لأن القاعدة عنده أن الأصل في أفعاله الإباحة إلا ما دل الدليل على أنه تشريعي تعبدي ، والراجح أن الأصل في أفعاله استحباب الاقتداء به فيها لعموم قوله تعالى "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" ورجَّحه في شرح التحرير فقال " هو أظهر وأوضح أو وأصح " .

٤ .وما فعله بيانا لنصٍّ مُجمَل فحكمُه حكمُ المبيَّن ؛ فإن كان واجبا فصفته المبيِّنة واجبة كالصلاة فقال " صلوا كما رأيتموني أصلي " إلا ما خرج عن الوجوب للاستحباب بأدلة أخرى ، وكمسح رأسه كله في الوضوء ومضمضته واستنشاقه فواجبة والوضوء شرط واجب للصلاة وامتثال النبي صلي الله عليه وسلم الأمر به على صفة فتكون واجبة كما أن الوضوء واجب ومن صفته المضمضة والاستنشاق فهما واجبان على الصحيح ، ومنه أخذ الفقهاء قاعدة " أن الفعل- أي فعل النبي عليه الصلاة والسلام - المقترن بالأمر دليل الوجوب "، وإن كان المجمل مستحبا استحب على الصفة المبينة.

وأما تبليغه هو أمته كل ما سبق من واجب ومستحب ومباح وغيرها فواجب أوجبه الله عليه للتبليغ إجماعا كما قال سبحانه " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " ، ونشهد أنه بلغ ونصح عليه الصلاة والسلام.

٥ . وأما الأفعال العادية ، وضابطها أن تكون من عادة المجتمع كاللباس ، ولونه ، وتوفير الشعر ونحوها فهذه سنة مطلقا وإنما ينظر للمصالح والمفاسد فمثلا لبس القميص أي الجلباب تأسيا به مستحب مطلقا في أي مكان وزمان لكن تراعى المصالح والمفاسد ، وقيل يُسَنّ موافقة ما عليه جنس أهل البلد ما لم يكن فيها محذور شرعي ويحرم ما يكون شهرة للحديث " (مَنْ لَبِسَ ثَوْبَ شُهْرَةٍ فِي الدُّنْيَا أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ مَذَلَّةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " .

وأما قول أكثر الأصوليين في فعله الجبلي والعادي الإباحة فيحتجون بأن الأصل براءة الذمة ، وجوابه أننا لم نقل بالوجوب بل بالاستحباب غير أنه مخالف لعموم الأمر بطاعته والاقتداء به

٦ . وأما تقريره قولا أو فعلا فُعِل بحضرته أو عَلِم به فتشريع يُفِيد الجواز ؛ لأن النبي - صلي الله عليه وسلم - لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة بخلاف غيره ،فإن لم يعلم به فهو جائز أيضا لعلم الله الشهيد الخبير سبحانه.

- و غير ما سبق : قسمان:

الأول : **ما علم حكمه** ، وهذا يكون إما :

بنص يستفاد منه أحد الأحكام الخمسة.

أو بقرينة مثل:

أ. الأذان والإقامة للصلاة فقد جعلهما المصنِّف من أمارات الوجوب لاتِّصالهما بالفرائض فلما لم يرفعا في عيد ولا كسوف ولا استسقاء دل على سنية ما عدا الخمس هكذا قرر المصنف ، والمراد مجرد المثال وإلا فالعيد والكسوف فرض على الصحيح كما هو مقرر في الفقه.

ب . من القرائن التي ذكرها أن يكون ممنوعا منه لو لم يجب كالختان للأنثى والذكر فالتعدي على الآدمي مُحرّم بإطلاق فجوازه هنا دليل على وجوب الختان ووجوب الحدِّ بقطع اليد لحرمة السرقة فالقاعدة " أن المحرم لا يستباح إلا لواجب "

ج . من قرائن الوجوب أيضا القضاء فهو دليل وجوب ما فات.

د . ومن القرائن المستفاد منها الندب قصد القربة مجردا عن دليل وجوب وقرينة وقد سبق هذا في قاعدة " فعله المجرد عن البيان فهو للاستحباب " على الصحيح ، وسبقت أمثلته قريبا مع بيان القول الآخر وردّه ، فراجعه.

هـ . وأما الإباحة فكالفعل الذي ظهر بالقرينة أنه لم يقصد به القربة هذا على كلام المصنف أن من أفعال النبي - صلي الله عليه وسلم - ما يباح التأسي به فيه ولا يستحب كأفعال الجبلة والعادة ، وسبق ردّه بأن الأصل في أفعاله كلها التأسي به صلى الله عليه وسلم .

و . فكل فعل عُلِمت صفته حكمه في حقه عليه الصلاة والسلام فأمته له تبع إلا أن الواجب له جهتان جهة باعتبار الوجوب عليه للتبليغ ، وجهة وجوب باعتبار ذات الفعل ، وكذا ما كان مستحبا فهو واجب باعتبار التبليغ ومستحب بذاته كالسنن الرواتب ونحوها.

أو بتسويته بحكم آخر منصوص عليه ولا مثال عليه فيما أعلم وإنما هي قسمة عقلية ، إلا إذا كان مراده قياسه شيئا على نظيره كقياسه قضاء الحج عن ميت على قضاء دينه عنه فقال للمرأة أرأيت إن كان على أمك دين أكنت قاضيته فقالت نعم فقال اقضوا الله فالله أحق بالقضاء

الثاني : ما لم يعلم حكمه ، وهذا لا وجود له بل له حكم ولا بد وإنما ذكرناه تتمةَ القسمة العقلية لكن المصنف قسمها قسمين :

أحدهما : ما ظهر فيه قصد القربة بفعله دون بيان قولي لأمته فقال واجب علينا وعليه وهذا مرجوح وإنما الصحيح كما تقدم أنه واجب عليه للتبليغ ومستحب لنا.

وثانيهما : ما لم يظهر فيه قصد القربة فسبق الراجح من الخلاف أن الأصل استحباب التأسي به والاقتداء مطلقا سواء كان عاديا أو جبليا أو غيرهما ما لم تظهر خصوصية.

- **قال - وعلقت تعليقات في جمل معترضة قي ضوء ما تقدم (مَا اخْتَصَّ مِنْ أَفْعَالِهِ صَلَّى اللَّهُ عليهِ وَسَلَّمَ بِهِ فَوَاضِحٌ - وسبق أن الخصوصية لا بد لها من نصّ وإلا فالأصل الاقتداء - وَمَا كَانَ جِبِلِّيًّا كَنَوْمٍ أَوْ يَحْتَمِلُهُ - أي يحتمل التشريعي والجبلي وضابطه ما كان في عبادة - كَجِلْسَةِ الِاسْتِرَاحَةِ وَلُبْسِهِ السِّبْتِيَّ - وهو نوع من النعال لا شعر فيها - فَمُبَاحٌ- وسبق أن الراجح استحبابه - وَبَيَانُهُ بِقَوْلٍ ، أَوْ فِعْلٍ عِنْدَ حَاجَةٍ كَقَطْعٍ مِنْ كُوعٍ - في حد السرقة - وَغَسْلِ مِرْفَقٍ فَوَاجِبٌ عليهِ - أي التبليغ وسبق ان الفعل بذاته له حكم المبين فلما كان الوضوء واجبا كانت صفته التي علمنا النبي إياها واجبة - ، وَإِنْ عُلِمَتْ صِفَتُهُ مِنْ وُجُوبٍ أَوْ**

نَدْبٍ أَوْ إبَاحَةٍ بِنَصِّهِ أَوْ تَسْوِيَتِهِ بِمَعْلُومِهَا - وسبق أن المراد القياس - أَوْ بِقَرِينَةٍ تُبَيِّنُ أَحَدِهَا أَوْ بِوُقُوعِهِ بَيَانًا لِمُجْمَلٍ أَوْ امْتِثَالًا لِنَصٍّ يَدُلُّ عَلَى حُكْمٍ فَأُمَّتُهُ مِثْلُهُ وَإِلاَّ فَإِنْ تَقَرَّبَ بِهِ فواجب - وسبق الراجح أنه مستحب - وَإِلاَّ فَمُبَاحٌ - ولا وجه للإباحة كما تقدم إذ كيف يكون في أصله قربة ثم نقول مباح بل لا يدور إلا بين وجوب واستحباب والصحيح الاستحباب-).

- **ثم قال (وَلَمْ يَفْعَلْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عليهِ وَسَلَّمَ الْمَكْرُوهَ لِيُبَيِّنَ بِهِ الْجَوَازَ بَلْ فِعْلُهُ يَنْفِي الْكَرَاهَةَ حَيْثُ لا مُعَارِضَ لَهُ ، وَتَشْبِيكُهُ بَعْدَ سَهْوِهِ لا يَنْفِيهَا لِأَنَّهُ نَادِرٌ).**

هذه المسألة مترتبة على مسألة العصمة، فلا يقع من النبي صلى الله عليه وسلم محرم ، ولا مكروه على كلام المصنف ؛ لأنه لا يفعل إلا ما كان محبوباً لله سبحانه و لأن الأصل التأسي به ؛ فلا يفعل إلا ما كان واجبا أو مستحبا ، ومراد المصنف أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يفعل مكروها بل إنما يفعل الفعل ليدل على أن ما نهى عنه جائز بلا كراهة بعد أن كان للكراهة ، لكن يقال أيضا أنه قد يفعل المكروه ليبين أن نهيه عنه ليس للتحريم وإنما للكراهة وعليه رجح من رجح من الفقهاء القول بأن استدبار القبلة واستقبالها ببول أو غائط مكروه لا محرم وهذا قول مرجوح وإنما نجمع بين الأحاديث الواردة في هذه المسألة بأن استدبارها جائز دون استقبالها وفي البنيان لا في الفضاء.

وقوله حيث لا معارض مراده حيث لا يوجد سبب آخر لفعله غير تغيير الحكم من كراهه لجواز.

وبناء على كلام المصنف لم يقل أن التشبيك جائز نقلا من الكراهة إليه ، لأنه خلاف مذهبه ، ولا أنه مكروه نقلا من التحريم للكراهة لأنه لا يفعل المكروه على كلامه وإنما علل تشبيكه بأنه قضية عين أو نادر والنادر لا حكم له ، والصحيح أنه قد يفعل مكروها ليبين أنه ليس محرما فهذا أيضا من وحي الله الذي يرتضيه لخلقه ، وأما مسألة التشبيك فنقول أنه جائز بعد الصلاة ومحرم قبلها.

و يقال أيضا

ان مراده أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل مكروها ويظل مكروها كما هو وانما يفعله لوجود المعارض المكره ليبين أنه جائز لا مكروه ، فإذا لم يوجد معارض بهذا المعنى فلا يفعله لأن الأصل في أفعاله الاقتداء ، لكن لا يفعل المكروه ناقلا الحكم إليه من التحريم للعصمة على كلامه ولأنه لا يفعل إلا ما يرضي الله ويحبه ولأن الأصل التأسي ، وأما تشبيكه بعد الصلاة فأجاب عنه بندوره.

- **ثم قال - والشرح في جمل - (وَإِذَا سَكَتَ عَنْ إنْكَارٍ بِحَضْرَتِهِ أَوْ زَمَنِهِ - أي في عصره - مِنْ غَيْرِ كَافِرٍ عَالِمًا بِهِ دَلَّ عَلَى جَوَازِهِ - فهو سنة تقريرية سواء ضحك وتبسّم واستبشر أو لا**

لكن إقراره مع استبشاره أقوي ؛ ووجه ذلك أنه معصوم ومن عصمته أنه لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة ولأنه يوهم للجاهل أنه جائز ولو كان محرما لأنكره، وسواء كان فاعل المنكر كبيرا أو صبيا صغيرا لأنه لا يجوز تمكين الصبي من فعل محرم وإنما الخارج عن كلامنا الكافر بشرط أن يكون كفره معلوما ظاهرا وأما المنافق فحكمه حكم المسلمين في الإنكار عليه، ولا يشترط أن يعلم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الشيء خلافا للمصنف لأنه ولو لم يعلمه فالله يعلمه - وَإِنْ سَبَقَ تَحْرِيمُهُ فَنَسْخٌ - اعلم أن السكوت المستفاد منه الإقرار يعم الفاعل أو القائل وغيره فهذا الإقرار للمسلمين جميعا فلا يختص بالفاعل أو القائل الذي أقره النبي صلى الله عليه وسلم خلافا لبعضهم ، فإن قيل لكن هذا العموم يشترط له لفظ لا من عوارض المعاني قلنا بل هو في قوة الخطاب وفي هذا قال الزركشي " يعم سائر المكلفين لأنه في حكم الخطاب وخطاب الواحد خطاب للجميع " ، واعلم أيضا أن دلالة السكوت هي الإباحة إن لم يعلم له حكم قبل ذلك ، فإن سبق تحريمه فسكوته نسخ للتحريم ؛ لأن سكوته صلى الله عليه وسلم دليل شرعي فتقريره من سنته كما تقدم فقد رفع حكم شرعي سابق بحكم شرعي متأخر الذي هو إقراره ، ووجه النسخ أنه لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة صلى الله عليه وسلم ولا يشترط أن يكون قادرا على الإنكار خلافا لبعضهم بل هذا يشترط في غيره صلى الله عليه وسلم لأنه هو الحاكم و الرسول الخاتم عليه الصلاة والسلام ولا يعجز عن إنكار منكر ، ومثاله إقراره صلى الله عليه وسلم ما احتج به الإمامان أحمد والشافعي رحمهما الله تعالى في إثبات النسب بالقافة بحديث عائشة رضي الله عنها أن مجززا المدلجي رأى أقدام زيد بن حارثة وابنه أسامة وهم متدثران تحت فراش وقال إن هذه الأقدام بعضها من بعض فسُرَّ النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وأعجبه).

ثم ختم هذا الفصل المتعلق بالسنة كأحد مصادر التشريع الأربعة بقوله - والشرح في جمل معترضة - :

- **(فَائِدَةٌ : التَّأَسِّي فِعْلُك كَمَا فَعَلَ لِأَجْلِ أَنَّهُ فَعَلَ، وَ - التأسي - فِي الْقَوْلِ فَامْتِثَالُهُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي اقْتَضَاهُ - سواء كان واجبا أو مندوبا فهذا هو تمام التأسي به صلى الله عليه وسلم ولم يكن أحد من الصحابة يسأل كما يسأل المتأخرون هل فعله أو قوله واجب أم مندوب بل كان عندهم سرعة في الاستجابة لأمر الله ورسوله عليه الصلاة والسلام وكانوا يسارعون في الخيرات مخلصين لله سبحانه وقد صحَّ عن أمِّنا أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها " نِعْمَ النساءُ نساءُ الأنصار نزلت آية الحجاب بالليل فما خرجن لصلاة الصبح إلا وهن متلفعات بمروطهن على رؤوسهن كالغربان " ، وكذا التأسي في الترك أن تترك ما تركه لأجل أنه تركه - وَإِلاَّ فمُوَافَقَةٌ لا مُتَابَعَةٌ - أي إن فعلت أو قلت ما فعله أو قاله لا لأجل أنه فعل بل موافقة فلا أجر وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ، ثم هذا التأسي قَيْدَ ما ورد وصحَّ عنه صلى الله عليه وسلم لا بالأهواء والعقول -).**

- **ثم قال (لا تعارض بين فعليه ولو اختلفا).**

سبق أن سنة النبي صلى الله عليه وسلم تكون قولية وفعلية وتقريرية وعلمنا أنواع ذلك ، وهنا سنعلم ماذا نصنع عند تعارض قوله مع فعله مع العلم أن هذا التعارض بسبب قصور نظر الناظر ونقص علمه لا في حقيقة الأمر ، إن هو إلا وحي يوحى ، وما أحسن قول ابن القيم " ما بين ألفاظ الرسول تناقض*** بل ذاك في الأفهام والأذهان ".

والتعارض هو : التقابل بين الدليلين على سبيل الممانعة بحيث يمنع كل واحد منهما الآخر ، وهو إما أن يكون بين قولين أو بين فعلين أو بين قول وفعل.

وسيتناول هنا ما بين فعلين ثم ما بين قول وفعل ، وأما ما بين القولين فسيأتي في باب التعارض والتعادل.

والقاعدة المستقرة - خلافا للمصنف - أنه متى ما وجد تعارض بجميع حالاته الثلاث فالجمع أولاً لأن الأصل في الأدلة الإعمال ، وإلا فالنسخ إن تحققت شروطه وعلم التاريخ لأن الأصل أن كلا الدليلين عمل بهما ما صحت نسبتهما، وإلا فالترجيح وهو بعد النسخ لأن الترجيح فيه إهمال احدهما ، وأخير التوقف إلى أمد يبين فيه من عنده مزيد علم .

وأما المصنف فنفى وجود تعارض بين فعلين لأن الأول إن كان واجبا فالأصل عدم التكرار إلا بدليل ، ويتخير بينهما على كلامه ، ثم أراد أن يحصر حالات تعارض الفعل مع الفعل ويبين انه لا يكون ونحن نقول إن كان فعلنا فيه ما نفعل مع القولين أو القول والفعل فنجمع أولا أو ننسخ أو نرجح أو نتوقف لأمد ، لكن عقدة الخلاف وسبب تفريقهم بين تعارض الفعلين وبين تعارض القولين أنهم يرون أن الأصل في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم عدم التشريع إلا إذا وقع بيان ونحن نعكس القول ؛ فنقول أن الأصل التشريع في أفعاله كلها كما تقدم ، وأن تصرفنا في جميع أنواع هذا التعارض الظاهر واحدة يأتيك الكلام فيها تفصيلا في باب التعارض والترجيح ، وقد أطال الكلام هنا بناء على القول المرجوح حتى إنه جعل لتعارض القول مع الفعل اثنتين وسبعين حالة خلاصتها أنه إن لم يقم دليل على التكرار في حقه صلى الله عليه وسلم ولا التأسي به في حقنا وكان القول خاصا به فإن تأخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما وإن تأخر الفعل عن القول فالفعل ناسخ لما مضى وإن جُهِل أيهما المتقدم وجب العامل بالقول دون الفعل ، وهذا التفصيل تحكّم لا دليل عليه بالتفريق بين القول والفعل مع أنه سبق أن كليهما سنة تشريعية.

والمقام هنا مقام اختصار غرضي منه تسهيل هذا المتن على المنتهين في علم الأصول وعلى القول الذي أراه راجحا ، فطلبا للاختصار وعدم الإطالة من غير طائل سأترك هذا الفصل إلى شرح آخر أوسع - إن شاء الله - وأسأله المعونة والسداد والتوفيق والإخلاص.

- **ثم قال (فائدة : فعل الصحابي مذهب له)**

سيأتي في قوله (وقول صحابي على مثله ليس بحجة ، وسبق ، وإلا فهو حجة مقدم على القياس ، فإن اختلف صحابيان فكدليلين)

تفصيل مسألة حجية قول الصحابي ، لكن وإن قلنا أنه حجة بشروط فلا يلزم أن يكون فعله كذلك ، فليس فعله حجة عند الجماهير ، وقد أخطأ من سوى بينه وبين فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كان قربة ، وليس كتسويتنا بين الإجماع السكوتي وقول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحجة لأن هذا في الإجماع وأما فعل الصحابي المنفرد فلا يسوى بينه وبين فعل الرسول صلى الله عليه وسلم على الراجح عند الجمهور.

باب الأصل الثالث : الإجماع

وأخّره عن الكتاب والسنة مع أنه لا ينسخ ؛ لأنه لا إجماع إلا ويستند على دليل من كتاب أو سنة.

- **قال (الإجماع لغةً : العزم والاتفاق)**

فمن الأول ما في قوله تعالى " فأجمِعوا أمرَكم " أي اعزموا عليه ، ويتعدى بنفسه وبحرف جر ، ويكون من واحد فأكثر ، ومن الثاني ما صح في الحديث الصحيح المخرج عند الترمذي في الجامع " إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة ويد الله مع الجماعة " أي لا تتفق على ضلالة ، ولا يكون بهذا المعنى إلا من اثنين فصاعدا.

وهو من المشترك الذي اتحد لفظه واختلف معناه بحسب السياق ، وقيل حقيقة في العزم ، مجاز في الاتفاق.

والمناسب للمعني الاصطلاحي كونه بمعنى الاتفاق.

- **ثم قال (واصطلاحا : اتفاق مجتهدي الأمة في عصر على أمر ولو فعلاً بعد النبي - صلى الله عليه وسلم -).**

- قوله اتفاق احتراز عن الاختلاف ولو من واحد ما دام من المجتهدين ، خلافا للطبري ؛ لأن الحق قد يكون في كثير من الأحيان مع الأقل دون الكثرة غير أنه مخالف لنص الحديث ؛ فإنه لا اتفاق مع المخالفة ، وقد أصاب عمر - رضي الله عنه - في أسرى بدر مع كون رأيه مخالفاً للرسول - عليه الصلاة والسلام - وأبي بكر - رضي الله عنه - حتى أنزل الله قرآنا يصدِّق ما قال الفاروق فقال سبحانه في الأنفال" ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض "

- والاتفاق جنس يشمل الاتفاق على قول أو فعل أو اعتقاد أو تقرير أو سكوت ليدخل الإجماع السكوتي والقولي وغيرهما من أنواع الإجماع وصورُه الآتي بيانها - إن شاء الله تعالى -، وأهل الظاهر ممن يخرق الإجماع خلافا لمن لم يعتدّ بخلافهم.

- وقوله "مجتهدي الأمة "احتراز عن غير علماء الشريعة كعلماء النحو والأصول وغيرها من العلوم ، واحتراز عن من لم يكمل آلات الاجتهاد فليس من أهل الإجماع ، وليس المراد المجتهد المطلق فحسب بل الاجتهاد يتجزّأ ؛ فخرج بذلك مجتهدو غير علوم الشريعة كاللغويين والنحاة ونحوهم ، ومن لم يكن من المجتهدين كالعوام.

- والمراد بالأمة أمة الإجابة، و احترز بها عن سائر الأمم الكافرة.

- ومجتهدو الأمة لا يصدق إلا على أقل الجمع الذي هو ثلاثة فصاعد مع أن الإجماع على الصحيح كما تقدم قد يكون من اثنين ولهذا عدل بعضهم في التعريف بإفراد "مجتهدي الأمة" إلي " مجتهد الأمة " والمفرد المضاف سيأتي في العام أنه من صيغ العموم فيعم الاثنين فصاعدا ،- وسيأتي ترجيح المصنف لعدم اشتراط العدد للإجماع ؛ فيصح عنده الإجماع ولو من واحد -، ويشترط فيهم الإسلام فخرج الكافر سواء الأصلي والمرتد ، وأما الفاسق فظاهر قوله سبحانه " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا " أنه لا يعتدُّ بخلافه وإنما نتبين من قوله لأن مثله لا يُوفّق لإصابة الحق وقيل يؤثر في الإجماع لعموم قوله تعالى " ويتبع غير سبيل المؤمنين " وهو لم يخرج عن الإيمان بفسقه وإن كان ناقصا.

- وقوله "في عصر" احتراز من مجتهد مات قبل انعقاد الإجماع ، ومن ولد بعده وصار مجتهدا فخالف الإجماع بل الإجماع حجة عليه ، وينبغي هنا التفريق بين كون الإجماع حجة وهو كذلك ، وبين إمكانية ضبطه وانعقاده باتفاق حميع مجتهدي الأمة دون مخالفة واحد منهم ، فهو ممكن لكنه عزيز ولهذا قال ابن تيمية أن الإجماع الذي ينضبط هو إجماع الصحابة والقرون المفضلة لأنه بعد ذلك كثر الخلاف وانتشرت الأمة ، لكن لو تم بشروطه فهو حجة ، وعليه تحمل مقولة الإمام أحمد " من ادعى الاجماع فهو كاذب وما يدريه لعل الناس اختلفوا هذه دعوى بشر المريسي والأصم " لكن نقول لعل الناس اختلفوا ، مع أن من أصوله الإجماع وإنما مراده التورع لاحتمال وجود خلاف لم يبلغه ، والرد على هؤلاء الجهمية المتمسحين بإجماعات اختلقوها نصرة لبدعتهم كما قال ابن القيم " وليس مراد الإمام أحمد بهذا استبعاد وجود الإجماع ولكن الإمام أحمد وأئمة الحديث ابتُلُوا بمن كان يردُّ عليهم السنة الصحيحة بأن إجماع الناس على خلافها فبيّن أن هذه الدعوى كذب وأنه لا يجوز رد السنن بمثلها، وحمل ابن تيمية كلام أحمد على العام النطقي فقال " هذا نهي عن دعوى الإجماع العام النطقي أو على بُعده " ، وقال ابن تيمية في إبطال التحليل " وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد: من ادعى الإجماع فهو كاذب فإنما هذه دعوى بشِرْ وابن علية يريدون أن يبطلوا السنن بذلك " ، قال ابن رجب في آخر شرح علل الترمذي " وأما ما روي من قول الإمام أحمد : "من ادعى الإجماع

فقد كذب فهو إنما قاله إنكارا على فقهاء المعتزلة الذين يدعون إجماع الناس على ما يقولونه , وكانوا أقل الناس معرفة بأقوال الصحابة والتابعين" .

- وقوله على أمر مطلق يَصْدُق على كل شيء ديني أو دنيوي إثباتاً أو نفياً لكن نقول بما أن المسائل المدروسة شرعية فمراده بالأمر الأمر الشرعي وعلى ذلك من أنكر إجماعاً لا يتعلق بالمسائل الشرعية كإجماع اللغويين أو النحاة او إجماع علوم أخرى غير شرعية فلا يكفر بخلاف الإجماع الشرعي المدروس هنا إن كان مما علم من الدين بالضرورة ، وإنما يوصف بالجهل لا بالكفر.

- وقوله ولو فعلاً تأكيد لأول التعريف ، غير أنه بيان أن الإجماع من صوره أن يقع بفعل بعضهم وقول آخرين كما سيأتي في صور الإجماع.

- وقوله بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم بيان لأول زمن يستدل فيه بالإجماع ، واحتراز عن اتفاقهم معه عليه الصلاة والسلام في حياته فالحجة في قوله لا بإجماعهم ؛ لأن مصادر التشريع في عهده عليه الصلاة والسلام كتاب وسنة ، وأما ما فعله الصحابة فهو مرفوع حكما أو داخل في سنته التقريرية عليه الصلاة والسلام ولو كان إجماعا منهم ؛ فإن الدليل حصل بسنته عليه الصلاة والسلام.

- والعبرة في إجماع كل فن أهله فإذا أجمع الفقهاء صح إجماعهم ولا عبرة بمخالفة غيرهم من اللغويين أو نحوهم ، وإذا أجمع اللغويون أو النحاة فلا عبرة بمخالفة الفقهاء وهكذا .

- وما كان منصوصا عليه كتابا أو سنة وكان فيه إجماع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام جاز أن نقول ثابت بالإجماع لأن كل إجماع مستند ولابد لدليل من الكتاب أو السنة عَلِمه من عَلِمه وجهله من جهله ، وليس مستنده الكتاب والسنة فقط بل كذلك أقوال الصحابة أوالمصالح المرسله أوسد الذريعة أوالقياس ، ونحوها من الأدلة وستأتي في موضعها إن شاء الله تعالى ، لكن هل نحتج بالإجماع أم بالدليل نقول إذا كان الدليل حاضرا فنقدم الاستدلال به حتى لا ينسى فتنسى السنن.

- ومن أمثلة الإجماع دون الكتاب والسنة إجماعهم على أن الماء إذا لاقته نجاسة فغيرت أحد أوصافه فهو نجس ولو كان كثيرا بضابط الكثرة المعلوم في الفقه ، وكإجماعهم على حرمة تحديد ربح من رأس المال في المضاربة فهو ربا صورته أنه أقرض مالا بأكثر ، وكالإجماع على قتل الجماعة بالواحد إذا تمالؤوا على قتله ومستنده هنا سد الذريعة وهي أنه كلما أراد أحد أن يقتل أحدا أتى بجماعة معه ظنًّا منهم أنهم لن يُقصُّوا لعدم معرفة القاتل ، وضابط هذا التمالؤ الموجب للقصاص أن يكون كل واحد من الجماعة فعلُه صالحاً للقتل لو انفرد أو يكون فعل أحدهم لولاه لما قتل وإن لم يكن صالحاً للقتل بمفرده أو يكونوا جميعا باشروا ضربه وقتله ،وكالإجماع على ثبوت خلافة الخلفاء الراشدين فهذا مستنده فعل الصحابة والإجماع على منع

الموصى له من الوصية اذا قتل الموصي قياسا على منع القاتل من الميراث ومستنده القياس، وكالإجماع على أن من وطئ مرارا في يوم واحد في نهار رمضان فليس عليه إلا كفارة واحدة ويجب أن يمسك سائر يومه تعظيما لحرمة الشهر مع بطلان صيامه ، وكإجماعهم على حرمة وطء ملك اليمين إذا كان أختين من الرضاعة وهذا فيه تخصيص العموم قوله أو ما ملكت أيمانكم ، وكالإجماع على تقديم الدين على الوصية مع أن الوصية مقدمة في قوله سبحانه " من بعد وصية توصون بها أو دين " ، وكالإجماع على توريث المبتوتة في ميراث زوجها إذا طلقها في مرض الموت كما ورّث عثمان رضي الله عنه تماضر بنت الإصبغ الكلبية من زوجها عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه بعد أن طلقها ثلاثا ومستند هذا الإجماع سد الذريعة، وسيأتي مزيد بيان عند قوله " ويجوز أي الإجماع عن اجتهاد وقياس " .

هذا ما يتعلق بشرح التعريف .

- **ثم قال (وهو حجة قاطعة بالشرع)**

أي أن الإجماع ممكن وحجة شرعية ثابتة بالشرع ، وليس مستحيلا ، وقد أجمع عليه العلماء فهو مصدر من مصادر التشريع المتفق عليها الواجب اتباعها والمصير إليها خلافا للروافض والمعتزلة قاتلهم الله.

ومن الأدلة الشرعية على حجية الإجماع :

أ . قوله تعالى "ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُولِّه ما تولَّى ونصله جهنم وساءت مصيرا"

وجه الاستدلال من الآية أن الله توعَّد بالنار من خالف سبيل المؤمنين فدلَّ على أنه محرّم وأن الواجب اتباع سبيلهم.

والمراد من الآية أن الذم والوعيد ليس لأحد الأمرين دون الآخر بل لهما معا وإلا لصار ذكر الآخر لغوا لا فائدة منه، إذا تقرر هذا فإما أن يكون الذم واقعا على من اجتمع فيه الوصفان وقد لا يجتمعان ، وإما أن يكون كل منهما لازما للآخر وهذا هو الحق ؛ لأن العطف هنا للتلازم وأما قول من قال أن الذم لا يكون إلا عند اجتماع الأمرين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فباطل لأن مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم موجبة للوعيد في مواضع أخرى من القرآن كما في قوله تعالى " ومن يشاقق الله ورسوله فإن الله شديد العقاب " فلا يصح فهم الآية إلا بأن يكون الذم لاحقا لكلّ من الأمرين إذا انفرد ، أو أن يكون الذم لاحقا لكل من الأمرين لتلازمهما كما قال ابن تيمية رحمه الله " ولحوق الذم لكل منهما إذا انفرد عن الآخر لا تدل عليه الآية فإن الوعيد فيها إنما هو على المجموع"وانظر مجموع الفتاوى (19-193).

بمعنى أن من شاقّ الرسول صلى الله عليه وسلم فقد اتبع غير سبيل المؤمنين ومن اتبع غير سبيل المؤمنين فخالف إجماعهم بتعريف الإجماع السابق فقد شاقَّهم وشاقّ الرسول أيضا صلى الله عليه وسلم.

فخلاصة وجه الآية أن العطف هنا بالواو وهي للجمعية بمعنى أن كلاً من الأمرين ملازم للآخر ؛ فلا يقال بإمكان انفراد أحدهما عن الآخر ، وإنما المراد اجتماع الأمرين ولهذا عطف في الآية بالواو لا أو التي ليست للجمعية فيكون المعنى أن من اتبع غير سبيل المؤمنين وخالف إجماعهم فقد وقع في مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا بد فهذا هو وجه الاستدلال بالآية على حجية الإجماع ووجوب اتباعه.

وقد ذكرت في كتابي " مسألة الإيمان وما يتعلق بها من أحكام والرد على المرجئة والخوارج " معاني العطف فراجعه هناك وسيأتي أيضا في التخصيص، والمراد هنا أن العطف للتلازم.

ب . الدليل الثاني على حجيه الاجماع قوله تعالى " يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين " ووجه الآية على حجية الإجماع أن الصادقين لا يخلو منهم زمان وهذا يمنع من إجماعهم على باطل بل إذا أجمعوا على شيء وجب أن يكون حقاً فهذا هو وجه الآية على حجية الإجماع.

ج . قوله تعالى " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"

ووجه الاستدلال بالآية على حجية الإجماع أن هذه الأمة لو كانت تجمع على منكر لما نالت هذه الخيرية بالنهي عن المنكر لكن شهد الله لهم بها لأنها لا تجمع على منكر ، فعلم أن إجماعهم لا يكون إلا حقا.

د . الدليل الرابع من السنه ما صح عند الترمذي في جامعه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال "إن الله لا يجمع امتي على ضلالة ، ويد الله مع الجماعة ".

ه . الدليل الخامس قوله تعالى " وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا"

ووجهها على حجية الإجماع أن هذه الأمة ستتشهد على تبليغ الرسل أممهم وما ذاك إلا لأن قولهم مقبول فدلّ على أن إجماعهم حجة كذلك ومقبول .

- **وينقسم الإجماع باعتبار حصوله وانعقاده إلى قسمين:**

الأول : الإجماع القولي ويسمى الصريح :

وهو أن يتفق قول جميع المجتهدين على حكم شرعي بأن يصرحوا به قولاً، ومثله أن يفعل جميعهم شيئا دون تصريح بالقول كإجماعهم الفعلى على الختان للأنثى كالذكر فحجة ويسمى الإجماع الفعلى ، أو يفعله بعضهم ويقوله بعضهم الآخر، ويتفرع عن الإجماع الفعلى ما إذا فعل المجتهدون فعلا وكان قربة فله حكم فعل النبي صلى الله عليه وسلم في هذا النوع فقد رجح المصنف أنه واجب عليه تبليغا وعلينا اقتداء ورجحنا أنه لنا مستحب فكذلك هنا مع المجتهدين.

الثاني : الإجماع السكوتي ويسمى الإقراري :

وهو أن يشتهر قول أحدهم أو فعله فيسكت الباقون عن إنكاره بشرط أن يكونوا عالمين بهذا القول ، وفي حجة هذا الإجماع خلاف بين العلماء ؛ وسببه احتمال السكوت للرضا وعدمه ، وقد سبق في بيان سنة النبي صلى الله عليه وسلم التقريرية أن إقرار النبي صلى الله عليه وسلم وسكوته حجة شرعية بالإجماع ، هو دون غيره ؛ فلا يكون سكوت غيره حجة شرعية لأن سكوته قد لا يكون بالضرورة عن رضا ، وعليه فسكوت من سكت يحتمل أحد ثلاثة احتمالات باعتبار حال الساكتين : فمن رجح جانب الرضا وجزم به رجحوا أنه حجة قاطعة، ومن رجح منهم جانب المخالفة وجزم به نفوا أن يكون حجة، و من رجح جانب المخالفة ولم يجزم به قالوا هو حجة ظنية.

ولهذا لما ذكر ابن القيم حديث عمر - رضي الله عنه - في كفر تارك الصلاة قال لم تنكر الصحابة عليه فهو إجماع سكوتي، ونقول بل يرتقي للإجماع القولي كما صح عن جابر الصحابي وابن شقيق التابعي وغيرهم من الصحابة ؛ وعليه فإن الإجماع السكوتي لا يمكن إطلاق الحكم عليه إلا بعد النظر في أحوال الساكتين والقرائن المحتفة به ، ومن المقرر في علم القواعد أنه لا ينسب لساكت غير النبي صلى الله عليه وسلم قول إلا إذا كان في معرض الحاجة إلى بيان فهو إقرار ، أو بموت أهل القرن دون إنكار من أحد مجتهديهم كمسألة كفر تارك الصلاة الثابت في حديث عمر وغيره فلم يقل واحد من الصحابة أنه كفر أصغر مع أن الكفر الأصغر كانوا يعرفونه كالرياء الذي أجمعوا أنه من الشرك الأصغر كما بينت في كتابي " الجامع في بيان مسائل كتاب التوحيد " ، فالإجماع القولي أن يقول الجميع الحكم أو يفعلوه جميعا أو يقوله بعضهم ويفعله بعضهم الآخر ، وأما السكوتي فلا يقولون ولا يفعلون وإنما يفعله أو يقوله بعضهم ويسكت آخرون.

فالإجماع حجة وهو قطعي في القولي، وظني لا يكفر مخالفه في السكوتي الظني.

- وينقسم الإجماع باعتبار أهله إلى قسمين:

الأول : إجماع العامة أي عامة المسلمين على ما علم من الدين بالضرورة كالإجماع على حرمة الزنا والربا ، والإجماع على وجوب الصلاة والصوم وهذا النوع من الاجماع قطعي معلوم من الدين بالضرورة يكفر مخالفه .

الثاني : إجماع الخاصة وهو ما يجمع عليه المجتهدون فهم أدرى بدقائق المسائل الفقهية أو العقدية كإجماعهم على حرمة الصلاة في معاطن الابل ، وهذا النوع قد يكون قطعيا ضروريا وقد يكون غير قطعي ، لكن يكون حجة يجب اتباعه على كل حال.

- و ينقسم الإجماع باعتبار عصره إلى قسمين:

الأول : إجماع الصحابة ، وهو ما وقع منهم بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا النوع من الإجماع من اليسير معرفته والقطع بوقوعه ولا نزاع في حجيته.

الثاني : إجماع غير الصحابة كالتابعين ومن تبعهم في أي عصر إلي أن تقوم الساعة ، وهذا النوع حجة عند الجماهير لعموم أدلة حجية الإجماع فلم تفرق بين عصر وآخر.

- وينقسم الإجماع أيضا باعتبار قوته الى إجماع قطعي وإجماع ظني فأما القطعي فما لا يحتاج إلى نظر واستدلال وتتبع كإجماع الصحابة المنقول بالتواتر خاصة وكالإجماع على ما علم من الدين بالضرورة ، وأما الإجماع الظني فكالإجماع السكوتي ؛ للخلاف في حجيته ، ولكونه يحتاج لنظر واستدلال ومعرفة أسباب السكوت كما تقدم .

- ومن ذلك تعلم أن الإجماع يكون متواترا بنقل الجمّ الغفير الذي يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب وبما بلغ عدد مجتهديه عدد التواتر وهذا قد يكون قطعي الدلالة بمعناه السابق ، وقد يكون ظني الدلالة ، فالإجماع على كل حال حجة باتفاق العلماء إلا أن بعض أنواعه تحتاج إلى تتبع واستقراء وهي الظنية السابق بيانها، وهو ممكن شرعا وقوعه في أي عصر من العصور بشروطه.

- **ثم قال المصنف (ويثبت بخبر الواحد)**

يعني أن الإجماع يثبت بآحاد ولا يشترط في نقله التواتر كما أن السنة لا يشترط التواتر في نقلها عند أهل السنة والجماعة ، والمراد بالتواتر أن يبلغ عدد المجتهدين عدد التواترأو أن ينقل على مر القرون ، وأما اعتراض من قال بأن السنة في نقلها بآحاد والعمل بها كان عليه الصحابة أما الاجماع فيحتاج فيه لدليل منفصل يسوغ نقل الواحد له فنقول هذا مردود ؛ فما دام الناقل مجتهدا تحققت فيه شروط الاجتهاد وكان تام الاستقراء عدلا ضابطا قبل منه في السنة وفي الإجماع ، وأما قولهم بأنه من باب القياس والقياس ظني فكيف يكون الاجتهاد قطعيا

قلنا ان القياس ليس ظنيا في جميع أحواله بل من القياس ما هو قطعي وكذلك الإجماع سبق أن منه ما هو ظني ومنه ما هو قطعي، فالصحيح بلا شك إمكان ثبوت الإجماع بخبر الواحد.

قال الطوفي في شرحه " قوله: «لنا:» أي: على أن الإجماع المروي آحادا حجة وجهان: أحدهما: أن «نقل الخبر الظني» آحادا يوجب العمل «فنقل الإجماع القطعي» آحادا «أولى» أن يوجب العمل، لأن الظن واقع في ذات خبر الواحد وطريقه، والإجماع إنما وقع الظن في طريقه لا في ذاته، وإذا وجب العمل بالأول، كان بالثاني أوجب. الوجه الثاني: أن «الظن متبع في الشرع» وهو مناط العمل، كما تقرر في غير موضع «وهو - يعني الظن - حاصل بما ذكرنا» يعني الإجماع المنقول آحادا " انتهى كلام الطوفي.

- **ثم قال (ولا يعتبر فيه وفاق العامة)**

فلا عبرة بالعوام في إثبات الإجماع لأنه لا عبرة بأقوالهم ، وسواء كان المجمع عليه ظاهرا أو خفيا ، ودليل ذلك قول الله سبحانه " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " فردّ الله الجهال إلى العلماء ؛فالآية دليل على أن الناس ينقسمون إلى عالم وجاهل فالقسمة ثنائية ولا عبرة بالجهال في إثبات الأمور الشرعية ،وهذا هو الصحيح الذي لا مرية فيه.

واختار الباقلاني والآمدي اعتبار قول العوام في الإجماع بحجة أن الأمة إنما كان إجماعها حجة لعصمتها عن الخطأ، ولا يمتنع ان تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وعليه رتبوا أنه لا يلزم من ثبوت العصمة لكل الأمة ثبوتها لبعضها الذين هم المجتهدون دون العوام على قولهما - ولكن رد ذلك بأن المراد من يعتبر قولهم والعوام ليسوا كذلك ، وقولهما أن الخلاف لفظي غير صحيح بل ليس لفظيا لأن المسالة لا زالت قائمة إذ هما يقولان لفظي باعتبار أن الأصوليين مجمعون على عدم اعتبار أقوالهم في المسائل بحيث إنهم لا يرجحون ولا يستدلون وإنما يؤثرون فقط في خرق الإجماع وإثباته، فأين اللفظي هنا **!!** بل قولهما باطل و هو من تكثير الكلام بلا موجب.

وبعضهم فصّل ؛ فاعتبروا أقوال العوام في إثبات الإجماع إن كانت المسالة من المسائل الظاهرة المشهورة ولم يعتبر بهم في المسائل الخفية، وهذا كذلك مردود بما سبق من الأدلة، ولأنهم جهال لا يقوم كلامهم على مستند شرعي فالراجح القول الأول.

- **ثم قال (ولا من عرف الحديث أو اللغة أو الكلام ونحوه أو الفقه أو أصوله)**

المقصود بالمجتهد المجتهد المطلق أو المجتهد المقيد في علم دون آخر؛ لأن الاجتهاد يتجزّأ على الراجح كما سيأتي في باب الاجتهاد ،بشرط أن يكون متحققا من أصول آلات الاجتهاد ، وأن تكون المسألة المجتهد فيها من علمه الذي يتقنه، و قد سبق أن المعتبر في اجتهاد مسائل كل فن أهله فلا تخرق مخالفة اللغويين إجماع الفقهاء ، ولا الفقهاء إجماع المحدثين ، وهكذا.

وأما هل يعتبر قول الأصولي أو المحدث غير العالمين بالفقه أو الفقيه غير العالم بالأصول في مسائل الفروع ؟ الصحيح أن لا يعتبر قوله لأن كلا من هذه العلوم مكمل للآخر ، مباين له ، فلا يكتفى بأحدهما عن الآخر ولأنه بذلك يكون فاقدا لبعض شروط الاجتهاد أصالة ،
فالخلاصة ان من يعتبر قوله هو المجتهد المطلق المتفنن ، وأما الذي بلغ درجة الاجتهاد في فن دون غيره فيعتبر قوله في ذلك الفن خاصة دون غيره من الفنون لأنه فيها مقلد.

- ثم قال (أو فاته بعض شروطه)

أي شروط الاجتهاد ؛ فلا يعتبر قول من لم تكمل آلات الاجتهاد عنده ، قال ابن تيمية في المسودة "من أحكم أكثر أدوات الاجتهاد ، ولم يبق له إلا خصلة أو خصلتان ، اتفق الفقهاء ، والمتكلمون على أنه لا يعتد بخلافه ، خلافا للباقلاني " ، وسبب إيراد المصنف ذلك من أنه لا يعتد بخلاف من لا يعرف إلا الحديث أو الفقه في نقض الإجماع التدليل بذلك على عدم اعتبار العامي من باب أولى.

- ثم قال (ولا كافر)

فلا يعتبر قول الكافر الأصلي ولا المرتد في الإجماع ، بلا خلاف بين الأصوليين في ذلك؛ لأنهم ليسوا من الأمة المشهود لها بالعصمة؛ فلا يعتبر قول الرافضة والجهمية في الإجماع قطعا لأنهم ليسوا من الأمة المعصومة ولهذا لم يعدَّهم ابن عبد الوهاب ولا ابن تيمية من أمة الإجابة بل هم وأمثالهما من أمة الدعوة فندعوهم إلى الإسلام أولا ، وإنما خلافهم في المبتدع، والتحقيق أنه إن كفر ببدعته فلا يعتبر قوله وإلا فيعتبر.

- ثم قال (ولا فاسق مطلقا)

لا يعتبر قول الفاسق الملّيّ في الإجماع مع أنه من أمة الإجابة المعصومة لكن لأنه ليس عدلا بناء على اشتراط العدالة في المجتهد على خلاف فيها وهو الصحيح ، وسيأتي ذلك في باب الاجتهاد، فمن اشترطها لم يعتبر قوله في الإجماع وإلا اعتبره وإنما لا يستفتى فقط.

- ثم قال (ولا ينعقد مع مخالفة واحد)

لأن الدليل لم ينهض إلا في كل الأمة لا في بعضها ، ولأن الحق ليس بالضرورة مع الأكثر ، وفي تصويب الله تعالى لرأي عمر - رضي الله عنه - في أُسارَى بدر من تقتيلهم ، وأبي بكر - رضي الله عنه - في الردة عبرة ، خلافا للطبري والرازي الحنفي، وابن حمدان من أصحابنا ، وبعض المالكية والجويني.

وقيل ينعقد مع مخالفه اثنين في غير أصول الدين أما فيها فلا ينعقد مع مخالفة أحد وقيل هو مع المخالفه حجة لا إجماع كما عليه ابن الحاجب.

- قال (وتعتبر مخالفة من صار أهلا قبل انقراض العصر ولو تابعيا مع الصحابة أو تابعه مع التابعين ، لا موافقته)

وهذا مرجوح ؛ فلا يشترط انقراض العصر لصحة انعقاد الإجماع ؛ لأن الأدلة السابقة الدالة على حجية الإجماع مطلقة واشتراط انقراض العصر تقييد لها بلا دليل ، غير أن ذلك يلزم منه اجتماع الأمة على ضلالة حتى ظهر هذا المجتهد المخالف للإجماع ، بل يلزم منه عدم وجود إجماع أصلا ؛ لان هذا الشرط يلزم منه التسلسل إذ ما دام إجماع الصحابة لن ينعقد على هذا القول المرجوح مع مخالفة تابعي مجتهد فلَأن لا ينعقد إجماع التابعين مع مخالفة تابعي التابعين من باب أولى ، ولهذا ذهب أحمد في رواية إلى أن اتفاق الصحابة مع مخالفة التابعين يكون إجماعا ولا عبرة بمخالفة التابعين بل يكون الإجماع السابق حجة عليهم قطعا ، وقوله (لا موافقته) يعني أن المشترط عدم المخالفة لا الموافقة فسواء سكت أو وافق المجتهد تصريحا اما إن خالف فهذا هو عقدة المسألة والراجح خلافا للمصنف أن مخالفته لا تقدح في الإجماع بناء على الصحيح من عدم اشتراط انقراض العصر.

- ثم قال (وليس إجماع الأمم الخالية ولا أهل المدينة حجة)

لا اعتبار بإجماع الأمم قبلنا؛ لأن أدلة الإجماع خاصة بأمة الإجابة كما سبق في شرح تعريف الإجماع.

وأما عمل أهل المدينة وإجماعهم فقيل ليس بحجة مطلقا لأن الإجماع المراد به اتفاق مجتهدي الأمة كلها وأهل المدينة بعض الأمة؛ فيصير الأخذ باتفاقهم دون غيرهم من مجتهدي الأمة تخصيصا لأدلة حجية الإجماع بلا مُخصِّص ، وقيل حجة مطلقا.

والصواب التفصيل : على أربعة أحوال : ففي عهد الصحابة قبل مقتل عثمان حجة ، وبعدهم ليس بحجة ، وما يتعلق بما جرى مجرى النقل حجة ، وإذا تعارض دليلان أو قياسان يعمل بأحدهما أهل المدينة فيرجح عند الجمهور إلا أبا حنيفة .

قال الاتيوبي في المنحة الرضية ما نصّه " قد تبين من اشتراط كون الإجماع قول جميع المجتهدين أن إجماع أهل المدينة لا يكون حجةً لأنهم بعض الأمه لا كلها وقد حقق شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله القول في إجماعهم تحقيقا لا تجده عند غيره من المحققين فقال ما ملخصه :

التحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة أن منه ما هو متُّفق عليه بين المسلمين ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين ومنه ما لا يقول به إلا بعضهم وذلك أن **إجماعهم على أربع مراتب** :
الأولى : ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل نقلهم لمقدار الصاع والمدّ

وكترك صدقة الخضروات والاحباس فهذا مما هو حجه باتفاق العلماء أما الشافعي وأحمد وأصحابهما فهذا حجة عندهم بلا نزاع كما هو عند مالك.

وذلك مذهب أبي حنيفة وأصحابه قال أبو يوسف وهو أجلُّ أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله لمّا اجتمع بمالك وسأله عن الصاع والمد فأمر مالك أهل المدينة بإحضار صيعانهم وذكروا له إسنادها عن أسلافهم فقال أترى هؤلاء يكذبون؟ قال لا قال فأنا حرّرْتُ هذه الصيعان فوجدتها خمسة أرطال وثلث بأرطالكم يا أهل العراق وسألهم عن صدقة الخضروات فقال هذه مباقيل أهل المدينة لم يؤخذ منها صدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وسأله عن الأحباس فقال هذا حبس فلان وهذا حبس فلان يذكر لبيان الصحابة قال أبو يوسف في كل منهما قد رجعت إلى قولك يا أبا عبد الله ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت فقد نقل أبو يوسف أن مثل هذا النقل حجة عند صاحبه أبي حنيفة كما هو حجة عند غيره لكن أبو حنيفة لم يبلغه هذا النقل كما لم يبلغ غيره من الأئمة كثير من الأحاديث.

المرتبه الثانية : العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان رضي الله عنه فهذا حجة في مذهب مالك وهو المنصوص عليه عن الشافعي ، قال في رواية يونس بن عبد الأعلى إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا تتوقف في قلبك ريباً إنه الحق وكذا ظاهر مذهب أحمد أن ما سنّه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها ، وقال أحمد كل بيعة كانت في المدينة فهي خلافة نبوة ومعلوم أن بيعة أبي بكر وعمر وعثمان كانت بالمدينة، وكذلك بيعة على كانت بالمدينة ثم خرج منها وبعد ذلك لم يُعقد بالمدينة بيعة وقد ثبت في الحديث الصحيح حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسّكوا بها وعضُّوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة، وفي السنن من حديث سفينة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا، والمحكيّ عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة وما يعلم لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنه الرسول صلى الله عليه وسلم.

المرتبه الثالثه : إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين جهل أيهما أرجح وأحدهما يعمل به أهل المدينة ففيه نزاع ؛ مذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح به ولأصحاب أحمد وجهان أحدهما وهو قول القاضي أبي يعلى وابن عقيل أنه لا يرجح به والثاني وهو قول أبي الخطاب وغيره أنه يرجح به قيل هذا هو المنصوص عن أحمد ومن كلامه قال إذا رأى أهل المدينة حديثا وعملوا به فهو الغاية وكان يفتي على مذهب أهل المدينة ويقدمه على مذهب أهل العراق تقريرا كثيرا وكان يدل المستفتح على مذهب أهل الحديث أهل المدينة وكان أحمد يكره أن يردّ على أهل المدينة كما يرد على

أهل الرأي ويقول أنهم اتبعوا الآثار فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك في الترجيح بأقوال أهل المدينة.

المرتبة الرابعة: هي العمل المتأخر بالمدينة فهذا هل هو حجة شرعية يجب اتباعه أم لا فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس بحجة شرعية هذا مذهب الشافعي وأحمد و أبي حنيفة وغيرهم وهو قول المحققين من أصحاب مالك كما ذكر ذلك القاضي عبد الوهاب في كتابه أصول الفقه وغيره ذكر أن هذا ليس إجماعا ولا حجة عند المحققين من أصحاب مالك وربما جعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه وليس معه للأئمة نصّ ولا دليل بل هم أهل التقليد قال ولم أرَ في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة وهو في الموطا إنما يذكر الأصل المجمع عليه عندهم فهو يحكي مذهبهم وتارة يقول الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا ...وإذا تبين أن إجماع أهل المدينة تفاوت فيه مذاهبُ جمهور الأئمة علم بذلك أن قولهم أصح أقوال أهل الأنصار رواية ورأياً وأنه تارة يكون حجة قاطعة وتارة حجة قوية وتارة مرجحا للدليل إذ ليست هذه الخاصية لشيء من أمصار المسلمين . انتهى ملخص كلام شيخ الاسلام رحمه الله ، و هو تفصيل النفيس وتحقيق أنيس والله تعالى أعلم .

ذكر الشيخ الشنقيطي رحمه الله ما معناه أن الصحيح عن مالك أن إجماع أهل المدينة المعتبر له شرطان:

أحدهما : أن يكون فيما لا مجال للرأي فيه .

الثاني : أن يكون من الصحابة أوالتابعين لا غير ذلك ، لأن قول الصحابة فيما لا مجال للرأي فيه في حكم المرفوع فألَحَقَ مالك التابعين من أهل المدينة فيما لا اجتهاد فيه لتعلمهم ذلك عن الصحابة.

أما في المسائل الاجتهاديه فأهل المدينة في الصحيح عن مالك أنهم كغيرهم من الأمة وحُكي عنه الإطلاق ، وعلى القول بالإطلاق يتوجه عليه اعتراض المؤلف - يعني ابن قدامة في الروضة - بأنهم بعض من الأمة كغيرهم .**انتهى كلام الاتيوبي من المنحة الرضية.**

- ثم قال المصنف (ولا قول الخلفاء الأربعة).

ثلاثة أقوال في اتفاق الخلفاء الأربعة هل هو حجة ولو خالفهم غيرهم أو لا ؟

قيل حجة ، واستدلوا له بقول النبي صلى الله عليه وسلم " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعد عضوا عليها بالنواجذ ".

وقيل : ليس حجة بأن ابن عباس رضي الله عنهما خالف جميع الصحابة في خمس مسائل في الفرائض انفرد بها ، وابن مسعود في أربع مسائل ، وغيرهما في غير ذلك ، ولم يحتج عليهم أحد بإجماع الخلفاء الأربعة وأجابوا عن الحديث بأن المراد ألا يبتدع الإنسان بما لم يكن في

السنة ولا فيما عليه الصحابة في زمن الخلفاء الأربعة لقرب العهد بتلقي الشرع ، وأقرب الأقوال القول الثالث : أنه حجة لا إجماع.

- ثم قال (ولا أهل البيت وهم على وفاطمة ونجلاهما - رضي الله عنهم - بإجماع ولا حجة مع مخالفة مجتهد).

وهو الصحيح خلافا للروافض- لعنهم الله - ؛ للأدلة العامة في حجية الإجماع أنه يشترط اتفاق جميع المجتهدين فإن خالف واحد ممن يُعتدُّ بخلافه فلا إجماع.

- ثم قال (وما عقده أحدُ الأربعةِ من صُلحٍ وخراج وجزية لا يجوز نقضُه) .

وكذا غير ذلك من أمور الإمارة لا يجوز نقضها على ما رجحه المصنف إلى يوم القيامة، والراجح أن ذلك بحسب اجتهاد الحاكم في كل زمان ومكان ؛ وذلك لعدم الدليل على أنه حجة يحرم تغييرها .

فصل: ما يعتبر - أي يشترط - لانعقاد الإجماع

- قال المصنف (يعتبر لانعقاد الإجماع انقراض العصر وهو موت من اعتُبِر فيه فيسوغ لهم ولبعضهم الرجوع لدليل ولو عَقِبه).

سبق أن الراجح عدم اشتراط انقراض العصر - والمراد موت من اعتبر فيه من المجتهدين - وهو مذهب الأئمة الثلاثة خلافا للمصنف وهو من مفردات المذهب ، و حقيقة قوله أنه مع اشتراطه انقراض العصر لا يمنع من كونه حجة قبل الانقراض بل هو حجة لكن يجوز الرجوع عنه منهم أو من بعضهم ، وهذا مما يدل على ضعف هذا القول من اشتراط انقراض العصر؛ لأنه إذا أمكن الرجوع فكيف يكون حجة ملزمة ؟ !

فالصحيح أنه لا يشترط ذلك بل يكون اتفاقهم حجة من **لحظة** انعقاده ، وإن نشأ مخالف فلن يعتد بقوله بل الإجماع حجة عليه في المسائل كلها ، ولو ظهر لجميعهم ما يوجب الرجوع فرجعوا كلهم حرُم أيضا وكان إجماعهم حجة عليهم وعلى غيرهم حتى لو جاء غيرهم مجمعين على خلاف ذلك لم يجز أيضا وإلا تصادم الإجماعان و ممتنع تصادم دليلين قطعيين بل الأول حق والثاني باطل.

قال الشيخ الاتيوبي في المنحة الرضية :

" يشترط في أهل الإجماع أن يكونوا موجودين وقت حصول الإجماع أما الأموات فلا يعتبر قولهم وكذلك الذين لم يوجدوا بعد أو وجدوا ولم يبلغوا درجة الاجتهاد حال انعقاد الإجماع ، **والحاصل أن الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر** ؛ فالمعتبر في كلِّ إجماع أهل عصره من المجتهدين الأحياء الموجودين ويدخل في ذلك الحاضر منهم والغائب لأن الاجماع قول

مجتهدي الأمّة في عصر من العصور، أما اعتبار جميع مجتهدي الأمة في جميع العصور فغير ممكن لأن ذلك يؤدي إلى عدم الانتفاع بالإجماع أبدا ، ويتّصل بهذا الشرط مسألة انقراض العصر فقد اختلف فيه على خمسة أقوال - وسأكتفي بذكر أشهر قولين وهما اللذان ذكرناهما :

قال" الاتيوبي" أحدها أنه لا يعتبر انقراض العصر مطلقا ، ومعنى انقراضه موت من اعتبر فيه من غير رجوع واحد منهم عما أجمعوا عليه ، وهو قول الأئمة الثلاثة وأكثر الفقهاء والمتكلمين وهذا هو القول الراجح، الثاني أنه يعتبر لصحة انعقاده وبه قال أحمد وأكثر أصحابه واختاره ابن فورك وسليم الرازي ونقله الأستاذ عن الأشعري وابن برهان عن المعتزلة على هذا فيسوغ لكلهم او لبعضهم الرجوع عما أجمعوا عليه لدليل.

قال أبو المُظفّر رحمه الله تعالى " انقراض العصر ليس شرطا في صحة انعقاد الإجماع في أصح المذاهب لأصحاب الشافعي ، ومن أصحابنا من قال انقراض العصر شرط ومنهم من قال إن كان قولاً من الجميع لم يشترط انقراض العصر وإن كان قولاً من بعضهم وسكوتاً من الباقين اشترط وقال بهذا أبو إسحاق الإسفراييني ولأصحاب أبي حنيفة فيه اختلاف أيضا ، وقال بعض أصحاب الشافعيّ أيضاً أنه ينعقد قبل انقراض عصره فيما لا مُهلة له ولا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج ولا ينعقد فيما اتّسعت له المهلة وأمكن استدراكه إلا بانقراض العصر، واحتج من قال أن انقراض العصر شرط بأن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسم ولم يخالفه أحد من الصحابة رضي الله عنهم ثم خالفه عمر رضي الله عنه لما صار إليه الأمر وفضل في القسم ، وصحّتْ هذه المخالفة لأن العصر كان لم ينقرض على الأول وكذلك رأي عمر رضي الله عنه أنْ لا تُبَاع أمّهات الأولاد ووافقه عليه الصحابة ثم إن عليا رضي الله عنه خالفه من بعده وهذا لإن الاجماع لا يستقر قبل انقراض العصر لأن الناس يكونون في حالة تأمل وتفحّص فوجب وقوفه على انقراض العصر ليستقر ، وأما دليل من قال أنه لا يشترط فقول الله عز وجل "ويتبع غير سبيل المؤمنين" وقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله تعالى " وكذلك جعلنكم أمة وسطا" وقال النبي صلى الله عليه وسلم "لا تجتمع امتي على ضلالة" وكل هذه الدلائل موجبة للرجوع إلى الإجماع فإذا وُجِد الإجماع فَشَرْطُ انقراض العصر زيادةٌ لا يدل عليها دليل.

بيانه أن هذه الدلائل توجب الرجوع إلى مجرّد الإجماع لأنه لم تدلَّ هذه الدلائل على غيره فإذا وُجِد وَجَبَ أن يُحكمَ بكونِه حجة، ثم نقول لا يخلو إما أن يكون الدليل هو انقراض العصر أو الاتفاق بشرط انقراض العصر أو مجرد الاتفاق والأول باطل لأنه يقتضي أن العصر إذا انقرض بدون أن يسبقه اتفاق يكون حجة وهذا لا يقول به أحد ، وأما الثاني فباطل أيضا لأنه يقتضي أن يكون لموتهم تأثير في كون قولهم حجة وذلك لا يجوز أيضا كما لا يكون لموت النبي صلى الله عليه وسلم تأثير في كون قوله حجة، وإذا بطل الوجهان ثبت الثالث ،ودليل آخر

لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد اجماعٌ ما لأنه قد حدث قوم من التابعين في زمان الصحابة رضي الله عنهم كانوا من أهل الاجتهاد وشرط انقراض العصر يجوّز مخالفتّهم لهم لأن العصر ما انقرض ويجب على هذا اعتبار انقراض عصر التابعين ومعلوم أنه لا ينقرض عصرهم إلا من بعد أن يحدث من تابعيهم من هو من أهل الاجتهاد ويجوز لهم أن يخالفوا التابعين ثم يعتبر انقراض عصر تابعي التابعين ثم كذلك القول في كل عصر إلى قيام الساعة فلم يُتصوّر على هذا انعقاد الإجماع في عصرٍ ما وهذا باطل فيكون شرط ما يؤدي إليه باطلا

، ولقائل أن يقول على هذا أنه لا يمنع أن يكون المعتبر هو انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من يتجدد بعد ذلك فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إن حدث منهم مجتهد بعد حدوث حادثة والمعتمد أن الدليل قد قام أن الإجماع حجة وقد وجد فوجب الحكم لقيام الحجة من غير اعتبار انتظار لانقراض العصر أو غير ذلك ، بيانه أن لو اعتبرنا انقراض العصر جوَّزنا أن تكون الأمة حين أجمعت أجمعت على الخطأ وقد دلَّلْنا على أن هذا لا يجوز

وأما الجواب عما تعلقوا به :

فأما الأول فقد كان عمر خالف أبا بكر رضي الله عنهما في زمانه وناظره وقال لم تجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه كمن دخل في الإسلام كرها ، فقال أبو بكر رضي الله عنه إنما عملوا لله فأجرهم على الله وإنما الدنيا بلاغ ولم يرو أن عمر رضي الله عنه رجع إلى قول ابي بكر رضي الله عنه فالظاهر أنه كان يرى التفضيل في زمان أبي بكر رضي الله عنه فلما صار إليه الأمر فضّل على ما كان يعتقده .

وأما الذين تعلَّقوا به من فَصْلِ أمهات الأولاد وقد رُوِي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يرون بيع أمهات الأولاد منهم جابر رضي الله عنهما وغيرهما فلم يكن وجد الاتفاق في زمن عمر رضي الله عنه.

وأما قول عَبِيدة السلماني رأيك مع الجماعة أحبُّ إلينا من رأيك وحدك فليس فيه دليل على أنه قد وُجد الإجماع بل يدل على أنه قد كان على قول عمر رضي الله عنه جماعة وليس كل جماعة إجماعاً وإنما اختار عبيدة أن ينضمَ قول على إلى قول عمر رضي الله عنهما لأنه رجح قول الأكثر على قول الأقل .

وأما قولهم أن الإجماع لا يستقرّ إلا بانقراض العصر فإن أرادوا بنفي الاستقرار نفيَ كونه حجه فذلك نفي المسألة، وإن أرادوا أنه لا ينعقد إلا بعد انقراض العصر فليس بشيء لأن الانعقاد إنما يكون باتّفاق الأمة من غير خلاف وإنما اختلفوا أنه مع وجود هذا الانعقاد هل يكون حجة أم لا؟

وأما قولهم أنه حال تأمل وتفحّص فقلنا المسألة فيما إذا قَطَعت الأمة على الاتفاق إلا أن أهل العصر لم ينقرضوا عليه ، والناظر المتأمل غير قاطع والإنسان إذا أخبر عن نفسه أنه معتقد فهو بخلاف ما إذا أخبر عن نفسه أنه متأمل متوقف، وقد قال بعض أصحابنا أنهم إن أسندوا الإجماع إلى الظنّ فلا يَتِمّ الإجماع ولا ينبرم ما لم يتطاول الزمان بذلك وإن كان اتفاقهم لا عن اجتهاد بل عن أصلٍ مقطوعٍ به فإنه يتِمّ الإجماع في الحال، وهذا الفرق لا يصحّ لأنه لا يعرف إلى أي شيء أسندوا الإجماع ولو عرف أنهم أسندوا اتِّفَاقهم إلى دليلٍ مقطوعٍ به فتكون الحجة ذلك الدليل لا غير، والأصحُّ ما قدّمنا بالدليل الذي اعتمدنا عليه "**انتهى كلام السمعاني.**

- ثم قال (لا - يشترط - عدد التواتر ، فلو لم يكن إلا واحد فإجماع)

هذا شرط اشترطه بعضهم في المجتهدين المجمعين هل يشترط بلوغهم عدد التواتر أم لا ؟ على خلاف بينهم في عدد التواتر ذكرته في كتابي اللالئ الدرية شرح المنظومة البيقونية فراجعهم، ورجح المصنف عدم اشتراط ذلك ؛ فلو كان اثنان فقد تم بهما الإجماع وأما واحد فلا ،وقيل بل هو إجماع ، وهو ترجيح المصنف ولو من واحد وهو أظهر لقول ابن مسعود رضي الله عنه : "الجماعة ما وافق الحق وَلَوْ كنتَ وَحدَكَ" ، وقال نُعيم بن حمَّاد: (إذا فسدت الجماعة فعليك بما كانت عليه الجماعة قبل أن تفسد، وان كنت وحدك، فإنك أنت الجماعة حينئذ) ذكرهما البيهقي واللالكائي وغيرهما.

وقيل بل أقل الإجماع اثنان ، وأما الواحد فحجة على العامي لكن لا يسمى إجماعا للانفراد وعدم تحقق شروط الإجماع الاصطلاحي المتقدم تعريفه .

- ثم قال (وقول مجتهد في مسألة اجتهادية تكليفية إن انتشر ومضت مدة ينظر فيها وتجرّد عن قرينة رِضَىً وسُخْط ولم ينكر قبل استقرار المذاهب إجماع ظني لا الأخذ بأقلّ ما قيل كدية الكتابي الثلث).

شرع هنا في الكلام عن شروط الإجماع السكوتي فاشترط في المسألة التي يمكن أن يجمع فيها أن تكون اجتهادية لا قطعية؛ إذ لا يعتبر قول من خالف في القطعيات لأنها ليست محل اجتهاد ، ويشترط في السكوتي أن تكون ذات تكليف ،وإلا فلا إجماع سكوتي فيها لاحتمال أنه ساكت لعدم أهمية المسألة في التكليف ، واشتراط كون المسألة اجتهادية وتكليفية نقل بعضهم عليهما الإجماع ، ويشترط أيضا أن يعلم القول وينتشر حتى يتحقق أن الساكت علم وسكت لا سكوتا عن عدم علم بالمسألة أصلا ، ويكفي في تحقق الانتشار غلبة الظن لا اليقين ، وقيل إن لم ينتشر فليس بحجة ولا إجماع ، وقيل حجة، ويشترط في السكوتي كذلك أن تمضي مدة ينظر فيها لا بمجرد الانتشار حتي يتريث المجتهد وينظر نظرا يمكنه من الحكم ، ويشترط في السكوتي كذلك ألا توجد قرينة سخط من بعض المجتهدين فهذا ليس بإجماع باتفاقهم ، وأما قرينة الرضا فهي دليل الإجماع.

واشترطوا أخيرا وهو شرط في السكوتي في الأصل أن يكون هذا الاتفاق قبل استقرار المذاهب كحنبلي يفتي بنقض الوضوء بمس الذكر فلا يدل سكوت من يخالفه كالحنفية على موافقتهم له ، وهذا يدلك على أنه لا إجماع ممكن إلا ما كان في عهد الصحابة وأما بعدهم فقد يكون لا سيما في مسائل النوازل لكنه متعذر لانتشار الأمّة.

ولاحتمال سكوت من سكت للرضا وغيره كالسخط أو التوقف في المسالة ، أو لعدم تصريحه بالمخالفة للتروّي ، أو لتوقير القائل أو هيبته أو هيبة الخليفة أو نحو ذلك فصار الإجماع السكوتي ظنيا لأنه يحتاج لنظر وبحث عن سبب السكوت كما تقدم من حالاته الثلاث ، وتحققه في عهد الصحابة واقع ، وأما من بعدهم فعزيز.

وقوله " لا الأخذ بأقل ما قيل كدية الكتابي الثلث " يعني أن أقل ما قيل ليس بإجماع، مثل دية الكتابي فيها ثلاثة أقوال : أنها كالمسلم أو النصف أو الثلث فهل الأقوال الثلاثة متفقة على الثلث لأنه أقلها ؟ نقول لا ؛ لأن القائل بنصف ذلك وكلّه لم يقل بالثلث فقط بل قال به وبزيادة إلى أن يكمل كله أو نصفه ؛ فليس بإجماع منهم على الثلث لأن القائل بالثلث نفي الزيادة ، والقائل بنصف أو كلّ لم يكتف بالثلث بل أوجب أكثر حتى تكون النصف أو دية كاملة ، ومن أثبت الثلث ورجحه إنما دليله البراءة الأصلية لأنه المتيقّن وما زاد مشكوك فيه لا لأن الثلث متفق عليه بينهم .

- **ثم قال (ولا إجماع يضاد آخر) .**

يعني أنه لا يقع إجماع متأخر مضادٌّ للمتقدم هذا مستحيل عند الجماهير لأنه يلزم منه أن كلا الإجماعين خطأ وأن الأمة اجتمعت على ضلالة ، ولأنه يلزم منه تعارض دليلين قطعيين وهو ممتنع .

- **ثم قال (ولا عن غير دليل).**

فإن القول بغير دليل خطأ ، غير أن ذلك يقتضي إثبات شرع مستأنف بعد النبي صلى الله عليه وسلم ؛ إذ الإجماع لا ينعقد إلا بعد موته عليه الصلاه والسلام؛ فالإجماع لا بد له من دليل من كتاب أو سنة أو مما يستند إليهما كأقوال الصحابة أو سد الذريعة أو القياس أو غيرها من الأدلة وإن كانت كلها راجعة إلي الكتاب والسنة ، وقد تقدمت هذه المسألة بأمثلتها.

ومن أمثلة الإجماع المستند إلى الكتاب إجماعهم على حدّ الزنا والسرقة وغيرهما.

ومن أمثلة استناده إلى السنة إجماعهم على توريث كل من الجدات السدس.

ومن أمثلة استناده إلي القياس منع الموصى له من الوصية إذا قتل الموصِي قياساً على منع القاتل.

ولا يستند إجماع سابق إلى إجماع لاحق لأن الأول إن وقع صحيحا فكل قول سواه باطل بل واجب على الجميع في كل عصر إلي يوم القيامة أن يرجعوا إليه ، خلافا لأهل البدعة من المتكلمين ونحوهم فقد جوّزوا عقلا حصول إجماع بتوفيق من الله بزعمهم لا بنص ! وهذا اتهام للتشريع بعدم التمام ، غير أنه ناشئ عن اتباع هوى ؛ ولا عجب فإنهم يقدّمون عقولهم الخَرِبة على النص ويتحاكمون إلي غير الوحي المعصوم قاتلهم الله ، لكنهم سلموا مع اعتقادهم الفاسد من إمكان ذلك عقلا أنه ليس عليه مثال شرعا.

وهنا شبهه يجب ردّها وهو قول أهل البدعة من أن الإجماع إذا كان عن دليل فإن الحجة في الدليل لا في الإجماع ويصير الإجماع لا فائدة منه فحكموا بإمكان وجود إجماع بلا دليل، وهذا باطل لعدة أمور:

أن ذكر الإجماع مع دليله من باب تكثير الأدلة ودليل معه إجماع ليس كما لو كان وحده.

غير أن من فائدته أنه يجعل الدليل المجمع عليه قطعيًّا بعد أن كان ظنيًّا آحادا فتحرم المخالفة بعده بل يكفر منكره إن لم يكن فيه خلاف وكان منقولا بالتواتر معلوما..

غير أن الإجماع يستغنى به عن نقل الدليل إذ هو حجة متفق عليها تحرم مخالفتها ..

إضافة إلى ذلك أن الإجماع سبب للترجيح فيقدم المجمع عليه عند التعارض وعدم إمكان الجمع على النص غير المجمع عليه.

والاجماع لا يرفع الخلاف السابق وإنما يمنع حدوث خلاف، يعني أنه إذا كان في المسألة خلاف على قولين وكان الخلاف مستقرا - وسيأتي بيانه وضابطه - فلا يرفع الإجماعَ هذا الخلافُ المستقر؛ لأن الأقوال لا تموت بموت قائليها فلا يكون الإجماع معتبرا على أصح القولين لكن لو حدث إجماع لم يسبقه خلاف مستقر فإنه يمنع حدوث الخلاف.

والأمة معصومة من الخطأ، والقول على الله بلا علم ومن غير دليل من أكبر الخطأ فكيف يجمعون على شيء بدون دليل !

قال الاتيوبي في المنحة الرضية((الحق أنه لا إجماع إلا عن دليل كما قرّر ذلك شيخ الإسلام رحمه الله تعالى فقال "لا توجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص "انتهى.

فعنده أنه لا يجوز أن يوجد إجماع لا يستند إلى نصٍّ وقد بنى رحمه الله تعالى هذا الحكم على مُقدِّمات عامة وقواعد كلية :

أولاها :

أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين أتم البيان فما من مسألة إلا وللرسول صلى الله عليه وسلم فيها بيان.

ثانيها :

شمول النصوص الشرعية وعموم دلالتها على المسائل والوقائع فإنه ما من مسألة إلا ويمكن الاستدلال عليها بنصٍّ خفيّ أو جليّ .

ثالثها :

أن بعض العلماء قد يخفى عليهم نصٌّ فيستدل بالاجتهاد والقياس وبعضهم يعلم النص فيستدل به.

رابعها :

ثبت باستقراء موارد الإجماع أن جميع الإجماعات منصوص عليها وقال رحمه الله تعالى دلالات النصّ قد تكون خفية فيخص الله بفهمها بعض الناس كما قال على رضي الله عنه " إلا فهما يؤتيه الله عبدا في كتابه وقد يكون النصُّ بيّنا ويذهَل عنه المجتهد " وقال أيضا "من قال من المتأخرين أن الإجماع مستند مُعْظَمِ الشريعة وقد أخبر عن حاله فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج الى ذلك ، وهذا كقوله أن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام، وقد قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة رضي الله عنهم أو في نظيرها فإنه لمّا فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة ، وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة والإجماع لم يكن يحتجُّ به عامتهم ولا يحتاجون إليه ؛ إذ هم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم " انتهى كلام ابن تيمية ، وهو بحث نفيس جدا والله تعالى أعلم بالصواب " **انتهى كلام الاثيوبي.**

- **ثم قال - مع إيضاحٍ في جملٍ معترضة - (ويجوز عن اجتهاد وقياس - أي عقلا - ووقع - أي شرعا -).**

تحرم مخالفة الإجماع عند الأئمة الأربعة ولو كان مستنده اجتهاداً أو قياساً.

واختلف الأصوليين هل يجوز أن يكون مستند الإجماع قياساً أو اجتهاداً ؟

والجواب : أن كل اجتهاد أو قياس فقائم على نصٍّ قد تكون دلالته ظاهرة أو خفية، بمفهوم أو منطوق ، أو نحوها من دلالات الألفاظ الآتي شرحها في موضعها إن شاء الله عز وجل ، فلن يخرج الاجتهاد عن أدلة الكتاب والسنة.

والجمهور منهم الأئمة الأربعة وابن قدامة على الجواز ، وأنكره الطبري وابن حزم والظاهرية ، وخصَّه قومٌ بالقياس الجليّ دون الخفيّ ، وأثبته قومٌ عقلاً لا شرعاً .

والصواب ما قال المصنف إلا أنه نادر، ومن أمثلته قياس الشيرج وهو السمسم تقع فيه الفأرة فتموت على السمن من إراقة ما لاصَقَه ، وبتحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه المنصوص عليه ، وتحريم القضاء من الحاقن والعطشان والجائع قياسا على الغضبان وهذه من الأقيسة الجلية ، وهذا يبين لك أن استناد الإجماع إلى اجتهاد وقياس بشروط القياس لن يخرج عن أصل الكتاب والسنة ، واستدلوا أيضا بإجماع الصحابة على خلافة أبي بكر رضي الله عنه وقتال مانعي الزكاة وهذان المثالان محل نظر لثبوت النص فيهما، وكقياس منع الموصى له من الوصية على القتل.

وحجة الجمهور على جواز استناد الإجماع على اجتهاد أوقياس أننا متعبدون لله سبحانه بالظن أو اليقين وهكذا القياس فلا مانع من إجماع يستند على ظن غالب عند مجتهدي الأمة في عصر من العصور لا سيما في النوازل فيقيسون ما لم يكن على ما كان ، وما كان لا شك مستند على الكتاب والسنة ، فالمردُّ أولاً وآخراً إليهما إلا أن الدليل قد يظهر لبعض دون آخرين ، وقد يكون في نفسه خفِيّاً.

وأما المانعون فقالوا أن القياس المختلف فيه لا ينتج إجماعا متفقا عليه ، وجواب ذلك أن القياس مجمع عليه بين الصحابة و عند من يعتد بهم من العلماء وإنما الخلاف فيه حادث متأخر ، غير أننا لو سلمنا بالخلاف في ثبوت القياس فلا يمنع من أن يكون مستندا عند من يعتبره مصدرا صحيحا من مصادر التشريع.

قال الإتيوبي في المنحة الرضية:

"**اختلف في جواز الاستناد إلى اجتهاد وقياس فمنعه بعضهم وأجازه بعضهم ، وبناء على ما قرَّره شيخ الإسلام يمكن إرجاع الخلاف إلى اللفظ ؛ إذ كلٌّ مستدل يتكلم بحسب ما عنده من العلم فمن رأى دلالة النص ذكرها ، ومن رأى دلالة القياس ذكرها ، والأدلة الصحيحة لا تتناقض إلا أنه قد يخفى وجه اتفاقها أو ضعف أحدها على البعض ، ومن ادعى أن من المسائل ما لا يمكن الاستدلال عليها إلا بالرأي والقياس فقد غلط وهو على كل حال مخبر عن نفسه "

ثم ذكر مثال خلافة الصديق رضي الله عنه وقتاله مانعي الزكاة ثم قال:

"جميع هذه يمكن إرجاعها إلى دلالة النصوص العامه فتكون من قبيل المنصوص عليه ، وهذا مما يعزز القول بأن هذا الخلاف لفظي ، إذ الجميع متفق على ضرورة استناد الإجماع إلى دليل ، وهذا الدليل في مسألة قد يعتبره بعضهم اجتهادا وبعضهم يعتبره نصا والله تعالى اعلم بالصواب ،و إليه المرجع والمئاب **" انتهى كلامه.**

- ثم قال (وفي قول يكفر منكر حُكْمٍ قطعِيّ) .

سبق الفرق بين الإجماع القطعي والإجماع الظني ، والتفرقة بينهما مهمة لأن منكر القطعي كافر دون الظني ؛ فسبق أن القطعي ما لا خلاف في صورته ، مع نقله بالتواتر أو ما بلغ عدد مجتهديه عدد التواتر، فهو القطعي ، وأما الظني فبخلافه وله عدة صور سبق بيانها.

ويكفر بمجرد اعتقاد خلافه وإن عمل به ؛ لأن الإيمان عند جماعة أهل السنة النبلاء قول وعمل واعتقاد وراجع كتابي " مسألة الإيمان "، قال ابن النجار " والحق أن منكر المجمع عليه الضروري والمشهور المنصوص عليه كافر قطعا وكذا المشهور فقط لا الخفي - أي كافر أيضا - " .انتهى.

وخلاصة تحرير هذه المسألة من التحرير:

أنه إن كان المجمع عليه ضروريا أي مما هو معلوم من الدين بالضرورة، وضابطه ان يستوي في علمه الخاصة والعامة، مع النص عليه كأركان الإسلام فمنكره كافر ، ومناطات تكفيره إجماع العلماء على ذلك بالإضافة إلى أنه مكذب للنصوص وأما مسائل الشرك الأكبر فالمتلبس به كافر سواء كان معذورا أو غير معذور، وعذره إنما هو في أحكام الآخرة فيمتحن ، وإنما الكلام هنا عن المسائل الظاهرة دون الشرك كما قررته في كتابي القول الفصل في مسألة العذر بالجهل .

وإن كان المجمع عليه لم يبلغ مرتبة الضروريات لكنه مشهور يعرفه الخاصة والعامة فهذا كافر أيضا ، فسواء كان المجمع عليه منصوصا من ضروريات الدين أو استوى فيه العامة و الخاصة لكنه أقل شهرة من الأول فمنكرهما كافر .

وإن كان غير منصوص عليه بالمعنى الذي سبق بيانه في مستند الإجماع **لكن يعرفه العامة** والخاصة فللعلماء فيه قولان والصواب أنه يكفر .

وأما ما لم يكن ضروريّاً ولا منصوصاً عليه بل هو من المسائل الخفية التي هي دون مسائل الشرك الأكبر ودون المسائل الظاهرة فلا يكفر إلا بعد إقامة الحجة وصور ذلك كله في الكتاب المشار إليه آنفا "القول الفصل في مسألة العذر بالجهل "؛ فراجعه تكتمل الفائدة.هذاه خلاصة ما ذكره في شرح التحرير.

قال " هذا تحقيق المسألة وتحريرها" يعني أنه يكفر في حالة الضروري المنصوص عليه، والمشهور الذي يعرفه الخاصة والعامة وإن لم يبلغ رتبة الضروري، وكذا المستنبط المشهور ، وأما غير المنصوص وغير المعلوم فلا إلا بعد إقامة الحجة.

قال ابن تيمية في المجموع : "وقد تنازع الناس في مخالف الإجماع هل يكفرعلى قولين والتحقيق أن الإجماع المعلوم يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص بتركه لكن هذا لا يكون إلا

فيما علم ثبوت النصّ به وأما العلم بثبوت الإجماع في مسألة لا نصّ فيها فهذا لا يقع وأما غير المعلوم فيمتنع تكفيره وحينئذ فالإجماع مع النص دليلان كالكتاب والسنة، وتنازعوا في الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية والتحقيق أن قطعيه قطعي وظنيه ظني والله أعلم"

- ثم قال (واذا اختلفوا في مسألة على قولين يحرم إحداث قول ثالث)

اعلم أولا - رحمك الله - أن من شروط الإجماع ألا يسبقه خلاف مستقر ، وضابط الخلاف المستقر هو ألا يصدر من أحد المخالفين إنكار على الآخر بل لا يتعدى الأمر مجرد المذاكرة العلمية ، أو أن يموت أهل القرن دون أن يتفقوا على شيء، فإن سبق الإجماع خلاف مستقر بهذا الضابط فلا يصح انعقاد إجماع بعده ، أما إذا انعقد إجماع صحيح بشروطه ثم قيل بوجود خلاف مستقر قبله فلا عبرة بهذا الخلاف المستقر المزعوم لأن وقوع الإجماع تكذيب لهذا الادعاء والزعم إذ لو كان مستقرا لما حصل إجماع أصلا.

ومن ذلك ما يفتريه الخوارج من أن الخروج على أئمة الجور المسلمين مسألة خلافية ، فهذا من ضلالهم وجهلهم ؛ بل الخلاف لم يكن مستقرا ؛ ولهذا أجمعوا على تحريم الخروج على أئمة الجور بنص الأحاديث المتواترة في النهي عن ذلك وهي مخرجة عند مسلم وغيره ، يكفي أن تقرأ فيه باب الإمارة.

ودليل ذلك أن الحسين بن على - رضي الله عنهما - لما خرج أنكر عليه ثمانية من الصحابة وثلاثة من أئمة التابعين ، ثم رجع عن ذلك قبل أن يقتل - رضي الله عنه وعن الصحابة أجمعين-

إذا علمت هذا فإن السلف إذا اختلفوا في مسألة على قولين وكان الخلاف فيه مستقرا بالضابط السابق أو غير مستقر فلا يجوز إحداث قول ثالث ممن يأتي بعدهم يخالف القولين من كل وجه حتى فيما اتفق فيه القولان لأن ما اتفق فيه القولان واشتركا فهو إجماع في ذاته لا تجوز مخالفته ، وهذا مذهب جمهور الأصوليين أنه لا يجوز إحداث قول ثالث ووجه ذلك أن الإجماع يمكن أن يتحقق بين المختلفين في بعض ما اختلفوا فيه وهذا القدر المتفق عليه هو محلٌّ إجماع في ذاته فلا يجوز مخالفته بإحداث قول ثالث يخالف هذا القدر المجمع عليه.

قال في الروضة " ولنا أن ذلك يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه؛ فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته ،وغفلت عنه وخلا العصر عن قائم لله بحجته، ولم يبق منهم أحد على الحق وذلك مُحَال - أي محال ألا يكون في زمن الصحابة قائل بالحق

انتهى كلامه.

وأما أن يُجمَعَ على أحدهما فيجوز بشرط كون الخلاف غير مُستقرٍّ إذ لو كان مُستقرًّا فإجماع من يأتي بعدهم على أحدهما فيه نسبة السابقين إلى الضلال إذ لم يعرِفوا الحق و عرَفه من أتى

بعدهم ، وهذا باطل قطعا ، فكما أنه إذا كان إجماع على قول واحد حرُم مخالفته فكذلك إذا أجمعوا على قولين حرم إحداث ثالث مطلقا لأن القولين بينهما اشتراك.

مثال ذلك وجود الجد مع الأخ الشقيق أو الأخ لأب اختلف العلماء فيه على قولين : الأول أن الجدَّ كالأب فيحجب الشقيق والأخ لأب ، القول الثاني أن الجدّ ليس كالأب وعليه يرث الإخوة الأشقاء ولأب مع الجد وعليه يوجد قدر مشترك بين القولين وهو أن الجد يرث سواء حجب الإخوة أو لا فإحداث قول ثالث أن الإخوة الأشقاء أو لأب يحجبون الجد لا يجوز لمخالفه القدر المشترك بين هذين القولين.وراجع في ذلك كتابي " التسهيل في علم الفائض والمواريث وفقه الوصايا ".

ومثال آخر وهو ستر المرأة وجهها عن الأجانب غير الأزواج للسلف فيه قولان لا ثالث لهما فأما الأول و هو الراجح أنه فرض ، وأما الثاني و هو مرجوح أنه مستحب فالقدر المشترك بين هذين القولين هو مشروعية ستر المرأة وجهها فلا يجوز إحداث قول ثالث أن ستر المرأة وجهها بدعة أو أنه محرم او عادة جاهلية ؛ إذ يلزم من هذا القول الطعن في جميع أئمة الإسلام . ومثال ثالث ختان الإناث فهو دائر بين الفرضية والاستحباب والراجح أنه فرض فالقدر المشترك بين القولين أن ختانهن مشروع وعلى هذا لا يجوز إحداث قول ثالث بالحرمة أو الإباحة أو أنه عادة جاهلية كما يقوله المرتدون الذين يكرهون حكم الله سبحانه وتعالى.

وكذلك لا يجوز الإجماع على أحد القولين اللذين اختلف عليهما الصحابة رضي الله عنهم إذا كان خلافهم مستقرا ؛ لأن الأقوال لا تموت بموت قائليها والقاعدة أن الإجماع لا يرفع الخلاف المستقرّ السابق لكنه يمنع وجود خلاف بعد خلاف غير مستقر غير أن هذا الإجماع المزعوم فيه نسبة الأمة إلى الغفلة عن الدليل الذي أوجب الإجماع والذي كان من المفترض أن يجمعوا عليه ولكنهم ضلُّوا؛ فهذا القول بعدم الإجماع على مسألة كان الخلاف فيها مستقرا مأخذه قوي كما ترى وقال بعضهم في قول ثانٍ أنه يجوز الإجماع بعده وهو مرجوح ولهذا بوّب الخطيب البغدادي فقال "باب القول في أنه يجب اتباع ما سنَّه أئمة السلف من الإجماع والخلاف وأنه لا يجوز الخروج عنه".

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى في مقدمة التفسير: "إجْمَاعَهُمْ لَا يَكُونُ إلَّا مَعْصُومًا وَإِذَا تَنَازَعُوا فَالْحَقُّ لَا يَخْرُجُ عَنْهُمْ فَيُمْكِنُ طَلَبُ الْحَقِّ فِي بَعْضِ أَقَاوِيلِهِمْ وَلَا يُحْكَمُ بِخَطَأِ قَوْلٍ مِنْ أَقْوَالِهِمْ حَتَّى يَعْرِفَ دَلَالَةَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَلَى خِلَافِهِ قَالَ تَعَالَى : { أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا }" ؛ فإذا حدث إجماع على أحد قولي الصحابة فلا يخلو من احتمالين: الأول أن هذا الخلاف لم يستقر بين الصحابة ولم يشتهر عنهم كالوضوء مما مستّ النار فقال به أبو هريرة ونافح عنه حتي عارضه ابن عباس رضي الله عنهم فقال له يا أبا هريرة أنتوضأ من الحميم ! فخلافهم في ذلك لم يكن مستقرا لإنكار بعضهم على بعض إنكارا يتعدى مجرد

المدارسة العلمية غير أن الراجح أنه لا وضوء مما مست النار لحديث ميمونة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم أكل كتف شاة مصليّة ثم خرج ولم يتوضأ ، الحالة الثانية أن تكون المسألة التي اختلف فيها الصحابة خلافاً مستقرّا غير التي أجمع عليها المتأخرون لأن اختلاف الزمان قد يؤدي إلى تغير الظروف والأحوال مما يجعل حقيقة المسألة التي اختلف فيها الصحابة تختلف عن حقيقة المسألة التي وقعت بعدهم وأجمع عليها المتأخرون كجواز استبدال زكاة الزروع والثمار بما هو أنفع للفقير عند بعضهم .

- **ثم استثنى فقال (لا تفصيل - أي لا يحرم تفصيل - إذا اختلفوا في مسألتين على قولين إثباتا أو نفيا)**

استثنى المصنف من المسألة السابقة وهي تحريم إحداث قول ثالث بما إذا كان القولان متقابلين بالكلية كالتحريم والإباحة فرجح المصنف جواز التفصيل بينهما بالأخذ ببعض القول الأول في حالات وبعض القول الثاني في حالات أخرى ؛ ووجه تجويزه هذه الحالة واستثنائها من تحريم إحداث قول ثالث أن هذا ليس خرقا للإجماع في الحقيقة بل هو أخذ بطرف من كل قول كالقول بأن للزوجة فسخ النكاح من زوج به أحد العيوب الخمسة الجنون والجذام والبرص والجب والعنة ، وأن للزوج كذلك فسخ النكاح من الزوجة بالرتق والفتق فقيل لكل منهما ان يفسخ بها وقيل لا ، وتوسط ابو حنيفة وجمع بين القولين بان يفسخ ببعض دون بعض ، وأما إذا لم يتقابل القولان بل كانا في جهة واحدة كتحريم مع كراهة فلا تفصيل هنا بإحداث قول بالإباحة مثلا فهذا ممنوع وهو خرق للإجماع الذي هو المنع فإن كلا من التحريم والكراهة متفق في المنع فلا يجوز إحداث قول مباين للحكمين وهو الإباحة مثلا ، إلا أنه يستثنى من هذا التجويز الذي رجحه المصنف ما نص فيه الفقهاء على عدم التفرقة بين أمرين اتحد دليلهما ؛ فلا يجوز حينئذ الفصل بينهما كالقول بتوريث العمة دون الخالة فقد نصوا على أن الحكم دائر بين توريثهما معا أو منعهما معا ونصّوا على أن التفصيل في هذه المسألة بتوريث إحداهما دون الأخرى لا يجوز.

- **قال - والشرح في جمل معترضة طلبا للاختصار - (ولا دليل - أي لا يحرم إحداث دليل زائد على ما عرف من دليل سابق للحكم بل يجوز ويكون من باب تكثير الأدلة التي تشهد للإجماع وتُقوِّيه وتسانده ولأنه قول عن اجتهاد غير مخالف للإجماع وهذا كثير في كتب الفقه فيجتهد الفقيه في البحث عن دليل يكون هو مستند الإجماع ، وردّ القول بعدم جواز ذلك إذ المراد من الأدلة أحكامها لا أعيانها - أو علة آخرين - أي لا يحرم زيادة علة أخري تقوي الأولى بشرط ألا تخالفها بل تؤيدها بناء على جواز تعليل الحكم بأكثر من علتين عند الجمهور - أو تأويل لا يبطل الأول - أي يجوز أن يكون للآية أكثر من تأويل بشرط أن لا يبطل هذا التأويل الثاني المستنبط التأويلَ الأولَ ، وقيل لا بحجة أنه كالإفتاء وهذا قياس فاسد لأن المعاني المتعددة ليست كالحكم الواحد ، واختار بعضهم المنع سدا للذريعة حتى لا يفتح الباب لمن فسّر**

الاستواء بالاستيلاء واليد بالنعمة وهكذا مما يقوله أفراخ الجهمية من الأشاعرة الضالين ونحوهم ، وقيل يجوز عدة تأويلات و نردُّ على أهل البدعة مذهبهم بالقواعد العلمية كأن يكون المعنى المُحرَّف المفترَى ليس واردا في اللغة أو أنه ليس هو المراد بالشرع أو أنه يردُّه إجماع الصحابة وهكذا من الحجج ، فما دامت الكلمة في لسان العرب من المشترك و المجمل و احتملت عدة معان لا تَعارض بينها حُمِلت عليها جميعا إلا إذا وجد مانع يمنع كما إذا نصّ على معنى منها وأجمعوا عليه فله حكم الإجماع)

- **ثم قال (واتفاق عصر ثانٍ على أحد قولي الأول وقد استقر الخلاف لا يرفعه ، وإلا فإجماع ، ولو مات أو ارتد أرباب أَحد القولين لم يصر قول الباقي إجماعا).**

يعني أن القاعدة المجمع عليها أنه لا إجماع مع استقرار خلاف ، وقد سبق تفصيل القول في هذا قريبا ؛ لأن الأقوال لا تموت بموت قائليها ، فإن كان الخلاف غير مستقر جاز الإجماع.

وقال بعضهم يجوز حصول اجماع بعد خلاف مستقر ، وقيل يكون أدنى مراتب الإجماع ويكون ظنيا لا قطعيا ، والحق أنه لا يجوز ولا يصح إجماع بعد خلاف مستقر ، وراجع ما سبق.

ومن أمثلة الخلاف غير المستقر بضابطه أن يحصل بين أصحاب أحد القولين وبين القول الآخر إنكار ، أو يموت أهل القرن بلا اتفاق كخلاف الصحابة مع أبي بكر - رضي الله عنهم جميعا - في قتال مانعي الزكاة ثم أجمعوا بعد ذلك على قتالهم فلم يستقر الخلاف لحصول الإنكار ولانقضاء جيل الصحابة العظيم مع استقرارهم على أحد القولين ، وكخلافهم في دفن النبي صلى الله عليه وسلم في أي مكان يكون ثم أجمعوا على دفنه في بيت عائشة رضي الله عنها ، فلم يستقر الخلاف.

وزعم بعضهم أن في المسألة خلافا بجواز انعقاد الاجماع إذا مات أهل عصرٍ دون أن يتفقوا على مسألة واتفق عليها من بعدهم بحجة أنهم صاروا كل الأمة وهو قول الرازي ، وهو مردود ؛ لأن الأقوال لا تموت بموت قائليها فكيف يكون إجماع مع سبق جيل وقرن بقيت أقوال أهله من المجتهدين وقد ماتوا وبقيت أقوالهم ولم يجمعوا مع المتأخرين ! فهذا وجه عدم صحة ما يدعونه من إجماع لاحق مع استقرار خلاف سابق ؛ ولهذا لما جلد الصديق رضي الله عنه في حد الخمر أربعين لم يجعل الصحابة اتفاقهم على ثمانين في زمن عمر - رضي الله عنه - إجماعا لأن الخلاف كان قد تقدم وقد مات بعضهم ممن قال بذلك ، ورجع بعضهم الآخر إلى قول عمر ولم يعدُّوه إجماعا لسبق الخلاف المستقر.

فالقاعدة أن الخلاف ما دام مستقرا في عصر فلا إجماع بعده أبدا سواء مات القائلون بأحد القولين أو ارتدوا فلا يعتبر قول الباقين إجماعا بحال.

- ثم قال (واتفاق مجتهدي عصر بعد اختلافهم وقد استقرّ إجماع)

قلنا أن الخلاف المستقر أن يموت مجتهدي القرن مع استقرار الخلاف دون إجماع ، فلا يصح إجماع بعدهم ، فهذه الصورة في عصرين أو قرنين وهي التي سبق فيها الكلام تفصيلا بفضل الله تعالى ، وهنا يذكر صورة ثانية مجمعا عليها وهي ألا يموت أحد من مجتهدي القرن ، فيختلفون ثم يجمعون فهذا لا إشكال فيه لأنه نفس القرن ، مثل قتال مانعي الزكاة اختلف بعض الصحابة مع الصديق - رضي الله عنه - ثم أجمعوا كما مثلنا سابقا.

هناك صورة ثالثة وهي أن يختلف مجتهدو عصر واحد ثم يموت بعض أصحاب أحد القولين ثم ينضم من بقي منهم للقول الثاني فهل يكون بذلك إجماع؟

نقول لا ؛ لأن الأقوال لا تموت بموت قائليها ؛ فحتى لو انضم بعض أصحاب القول الأول للثاني ومات بعضهم الآخر فأقوال من ماتوا باقية فهم لا زالوا فريقين فلا إجماع.

وقيل إن كان المستند قطعيا صحَّ الإجماع بخلاف ما لو كان ظنيّاً وهذا غير صحيح؛ لأنه خارج عن محل النزاع لأن النظر في الاتفاق لا في طريقة ثبوت مستند الإجماع غير أن أهل السنة والجماعة سواء عندهم كون المستند ظنياً أو قطعياً فهما سواء ما صحّتْ نسبتُه.

- ثم قال (ولا يصِحُّ تمسُّكٌ بإجماع فيما يتوقف صحته عليه كوجود الله تعالى وصحة الرسالة ، ويصح في غيره دينيّ كنفي الشريك، او عقليّ كحدوث العالم ، أو دنيويّ كرأي في حرب ، أو لغويّ)

كملحد يناظرك في وجود الله سبحانه ، فهو لا يؤمن به ابتداء- والعياذ بالله - فلا يحسن في مناظرتك إياه أن تستدلّ بالإجماع لأنه فرع عن صحة الرسالة التي لا يُقِرُّ هو بها، لكن يصِحُّ الاستدلال والتمسك بالإجماع في غير ما تتوقف صحة الرسالة عليه كمسألة رؤية الله سبحانه ونفي الشرك ووجوب أركان الإسلام ونحو ذلك.

وهنا استدراك على تمثيل المصنف على العقلي برؤية الباري سبحانه فهذا ثابت بالنصّ إلا إذا كان مراده بالرؤية إمكانها بناء على أنه موجود سبحانه فيكون مراده نفس الوجود.

ثم تطرق المصنف إلى مسألة أخرى وهي هل اتباع الإجماع في الأمور الدنيوية واجب كالحالِ في الأمور الشرعية ؟

رجّح المصنف أن نعم مطلقا ؛ لعموم أدلة الإجماع ، ونسبه بعضهم للجمهور ، ونفاه بعضهم ، وفصَّل بعضهم بما كان له تعلق شرعي كما مثل المصنف.

وعلى ما سبق شرحه تعلم بإجمال أن الشروط التي تشترط في أهل الإجماع:

أولا: أن يكونوا عدولاً مسلمين فلا اعتبار بالكافر ولا الفاسق المليّ.

ثانيا: أن يكونوا من العلماء المجتهدين ويكفي في ذلك الاجتهادُ الجزئيّ ، والمعتبرُ في كل فنٍّ أهلُه دون غيرِهم كما تقدم مع اشتراط استكمال آلات الاجتهاد.

وثالثا: أن يتفق جميع المجتهدين على الحكم فإن خالف واحد أو أكثر انتقض الإجماع.

ورابعا : أن يكون المجتهدون أحياءً موجودين ، وأما من مات فلا عبرة بقولهم وكذلك من لم يوجد بعد أو وُجِد ولكنَّه لم يبلغ درجة الاجتهاد عند انعقاد الاجماع، والقاعدة أن الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر ، وسبب هذا أن اعتبار جميع المجتهدين في جميع العصور لا يمكن إذ يؤدي ذلك إلى عدم الانتفاع بالإجماع أبدا، والمعتبر في ذلك إجماع مجتهدي العصر الواحد فينعقد الإجماع في لحظة اتفاقهم ويكون حجة عليهم وعلى من بعدهم.

وخامسا : ألا يسبق الإجماعَ خلافٌ مستقرٌّ.

ومن الأحكام المترتبة على الإجماع:

أولا : وجوب اتباعه وتحريم مخالفته ؛ فلا يجوز لأهل الإجماع أنفسهم مخالفته ولا لمن بعدهم من المجتهدين.

ثانيا : أنه حقٌّ ومستند على حق ومحال أن تجمع الأمة على خلاف نصٍّ إلا أن يكون له نص آخر ينسخه فمن ادَّعى ذلك فإما أن الإجماع لا يصحُّ وإما أن هذا النصَّ المُدّعَى فيه خلاف الإجماع منسوخ .

فصل : ما يجوز على الأمة وما لا يجوز

- قال المصنف (ارتداد الأمة جائز عقلاً لا شرعاً)

جوّز المصنف هنا جواز ردّة أمة الإجابة كلها عقلا لا سمعا أي لا شرعا ؛ وهو مرجوح بل لا يكون أبدا لا عقلاً ولا سمعاً ، أما عقلاً فمُحَالٌ لأنه إذا حصل فقد فقدت الأمة الصفة التي من أجلها أوجدهم الله سبحانه وتعالى ، وأما شرعاً فيردُّه كذلك الآيات والأحاديث كقوله تعالى "كنتم خير أمة أخرجت للناس"، وقول النبي صلى الله عليه وسلم "لا تجتمع أمتي على ضلالة" ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم " لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرُّهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس" وأما رِدُّة بعضها فلا شك في حصوله في كل عصر كما أخبر أيضا رسولنا عليه الصلاة والسلام.

- **ثم قال (ويجوز اتفاقها على جهلِ ما لم تُكلَّف به).**

هذه مسألة أخرى غير إجماع الأمة على الكفر وهي إجماعهم على الجهل بشيء يتعلق بالشرع ، وقسموه لقسمين : لشيء كلفنا به ، وشيء لم نكلف به، وجوز المصنف الثاني دون الأول وهو مردود لعموم أدلة نفي اجتماع هذه الأمة المرحومة على ضلالة كما تقدم في أدلة الإجماع.

- **ثم قال (لا انقسامها فرقتين كل فرقة مخطئة في مسألة مخالفة للأخرى).**

يعني أنه لا يجوز أن تجتمع بعض الأمة على خطأ في مسألة وبعضها الآخر على خطأ في مسألة أخرى ، والصحيح جوازه؛ لأن الممنوع هو إجماعهم على ضلالة ، وأما هذه الصورة المذكورة في هذه المسألة فليس إجماعاً على نفس الخطأ بل هما مسألتان ، الفرقة الأولى أصابت في واحدة وأخطأت في الأخرى ، والثانية بالعكس فليس إجماعاً على نفس الخطأ.

- **ثم قال في ختام هذا الفصل (لا - أي لا يجوز - عدمُ علمِها بدليل اقتضى حكماً لا دليلَ له غيره).**

وجوَّز بعضُهم - خلافاً للمصنف - أن تجهل الأمة جميعاً حكماً ما ، والمجال مفتوح للعلم والبحث ، وحُجَّتهم أن إجماعهم على عدم العلم به ليس موجبا اتِّباعاً في شيء ، ففرَّقوا بين إجماعٍ على حكم تجب متابعته وبين إجماع على جهل بحكم وبدليله ، وعلى كل حال هذا غير موجود لكنه فرض عقلي ، ورجح المصنف أنه لا يجوز لأنه إن عمل بذلك الحكم كان العمل به عن غير دليل بل عن هوى و تشهٍّ ، والعمل بالحكم على هذا النحو لا يجوز ، وإن لم يعمل به كان تركا للحكم المتوجه على المكلف ، وسبق أنه لا يجوز اجتماع الأمة على جهل بحكم كلفها الله به .

باب الأصل الرابع : القياس :

القياس مصدر من قاس يقيس أو يقوس قوْساً وقياساً وقيْساً ، و يتعدّى بالباء أو على لكن غلبت تعديته شرعا بعلى دون الباء ؛ لأن "على" حقيقةً للاستعلاء في اللغة ، فكأن الفرع المقيس على الأصل بُنِيَ عليه .

والقياس في اللغة بمعنى التقدير أو المساواة ؛ فنقول قِسْتُ الثوب بالذراع إذا قدَّرتُه به ، ونقول قست الثوب بالثوب إذا ساويته به.

قال ابن النجار:

((لما فرغنا من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة والإجماع ، شرعنا في القياس ومباحثه وهو ميزان العقول ؛ قال الله تعالى (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم

الناس بالقسط) فالقياس في اللغة : يدل على معنى التسوية على العموم ؛ لأنه نسبة وإضافة بين شيئين)) انتهى.

وكلُّ مثَلٍ أو تشبيهٍ في القرآن فهو دليلٌ على شرعيةِ القياس.

وسواء كانت هذه التسوية حسّيَّة كقولنا قستُ الثوب بالذراع ، أو معنوية كقولنا فلان يقاس بفلان لا بفلانٍ يعني أنه يساوي فلاناً من كلِّ وجهٍ ، ولا يساوي فلاناً الآخر ، ولهذا قال على العموم ، عقليّةً كانت أو شرعية .

وهل القياس حقيقة في معنى التقدير مجاز في المساواة أم العكس أم مشترك فيهما معا فيكون حقيقة في كليهما على أن المشترك هو ما اتحد لفظه واختلف معناه ؟

قيل بهذا وقيل بذاك ، واختار ابن قدامة في الروضة الأول ، وتظهر ثمرة الخلاف في تعريف القياس شرعا ؛ فمن عرَّفه بمعناه الحقيقي قال هو تقدير أو ردّ أو إلحاق أو حملُ فرعٍ على أصل ، ومن عرّفه بالمجاز قال هو تسوية فرعٍ بأصل .

قال : (وشرعاً تسوية فرع بأصل في حكم ، من باب تخصيص الشيء ببعض مُسمّياتِه ، واصطلاًحا ردّ فرع إلى أصلً بعلّة جامعة)

ويعني بذلك القياس الصحيح ، ولهذا لم يقيّده بما في ظن المجتهد الذي قد يكون اجتهاده بقياسه صحيحا أو خطأ ، وإن كان هذا الردّ لا بد له من فاعل وهو المجتهد ؛ ولهذا ثَمّ خلاف هل القياس فعل المجتهد أم دليل بذاته كدليل الكتاب والسنة ؟ الجمهور على أنه فعل المجتهد ، وذهب بعضهم إلى أنه دليل مُستقلّ وضعه الشارع لمعرفة الحكم عَلِمه من عَلِمَه وجهِلَه من جَهِله .

لكن يدل على الأول نسبته في كثير من الآيات إلى أولي الأبصار وإلى أولي الألباب كما في قول الله سبحانه (فاعتبروا يا أولي الأبصار) ، وفي الحديث المرويّ عن معاذ - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما أرادَ أن يبعثَ معاذًا إلى اليمنِ قالَ : كيفَ تقضي إذا عُرِضَ عليكَ قضاءٌ؟ قالَ : أقضي بكتابِ اللهِ قالَ : فإن لم تجِدْ في كتابِ اللهِ تعالى، قالَ : فبسنَّةِ رسولِ اللهِ صلَّى اللهُ تعالى عليهِ وسلَّمَ قالَ : فإن لم تجدْ ؟ قالَ : أجتهدُ رأيي ولا آلو، فضربَ صدرَهُ وقالَ : الحمدُ للهِ الَّذي وفقَ رسولَ رسولِ اللهِ لما يرضاهُ رسولُ اللهِ .

فنسب القياس إلي نفسِه وسمَّاهُ رأياً واجتهاداً وهو مجتهد من فقهاء الصحابة ، وكذلك في كتاب عمر - رضي الله عنه - الذي بعثه لأبي موسي الأشعري - رضي الله عنه - ((الفهمَ الفهمَ فيما أُدلِي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قايِسِ الأمورَ عند ذلك واعرِف الأمثال ، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبّها إلى الله وأشبهها بالحق)).

وتظهر ثمرة الخلاف في هذه المسألة في تعريف القياس فيقول الجمهور أن القياس ردّ أو حملٌ أو إلحاقٌ أو إثباتٌ ، وعلى قول الآمدي وابن الحاجب هو استواء بذاته أو مساواة لا بفعل فاعل ولا نظر ناظر أو اجتهاد مجتهد.

والذي يهمنا من هذا أن يشتمل القياس على أركانه الأربعة وهي الفرع ، والأصل ، والعلة الجامعة ، والحكم وهذا نزيده في التعريف لأنه لم يذكره.

- واحترز بقوله ردّ فرع عن ردّ شيء غير الفرع كردّ أصلٍ لأصلٍ آخرَ كقياس البرّ على الشعير في علة الربا وهما أصلان فلا يصحُّ القياس لأنه تطويل بلا فائدة كما سيأتي ، وإنما يُردّ الأصلان لنصِّهما ، وكردّ فرعٍ لفرعٍ آخرَ له أصل وهذا سيأتي تفصيل الكلام عليه - إن شاء الله - ويُسمّى بالقياس على ما ثبت بالقياس وهو كذلك من التطويل وإنما يُرَدُّ كلا الفرعين للأصل .

- واحترز بقوله - في علة جامعة - عن ثبوت الحكم في الفرع بنصّ خاصّ ، أو بإجماع فيُقدَّمان على القياس لأن القياس إنما يكون فيما لا نصّ فيه إلا من باب تكثير الأدلة وتمرين الطالب.

- ودونك مثالاً مشتملَ الأركان على ما سبق وهو: رد النبيذ إلي الخمر في التحريم بعلةٍ جامعة هي الإسكار .

- وأنواع القياس ثلاثة سيأتي بيانها في موضعها - إن شاء الله تعالى - وهي قياسُ العلّة أو الطَّرد - ، وقياس الدلالة ، وقياس العكس، والتعريف السابق للقياس لا يتناول إلا الأول؛ ولهذا قال (ولم يرد بالحد قياس الدلالة وهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة) يعني لا بالعلة ذاتها ، ومثاله الجمع بين الخمر والنبيذ بدليل الرائحة الدالّة على العلّة نفسها وهي الإسكار.

قال (ولا قياس العكس) وهو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علّة الحكم ؛ فإن كان حكمُ الأصل التحريم فحكم الفرع عكسه وهو الإباحة ، وإن كان حكم الأصل الصحّة فحكم فرعه الفساد ، وهكذا يكون .

ومثال قياس العكس : شراب لا إسكار فيه فيكون حكمه الإباحة عكس ما يسكر.

وهل يسميان قياسا أم هما خارجان عن القياس ؟

الجمهور على الأول ، وقيل لا ؛ بحجة أن التعريف السابق لا يشملها ، لكن حاول بعضهم جمع الأنواع الثلاثة في تعريف واحد فقالوا : ردّ فرع لأصل في حكم **لجامع** ، يعنون بالجامع علة كان أو دلالة أو عكساً .

وقيل يُسمَّيان قياسا مجازا لا حقيقة بخلاف قياسِ العلة والطرد .

والحق أن الدلالة والعكس يسميان قياسا وأنهما فيه حقيقة لا مجاز ، ونأخذ منها أحكاما ، ودليل ذلك وجودها في الكتاب والسنة وأنه لا يحتاج فيه لقرينة :

فمن أدلة قياس العكس :

1. قول الله سبحانه (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون) فلما لم تفسد علمنا أنه إله واحد مستحق للعبادة .
2. وكذلك قوله جل وعلا (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فلما لم يكن فيه خلاف علمنا أنه من عند الله.
3. وقد أخذ منه الصحابة أحكاما ، من ذلك ما ثبت في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال (من مات يشرك بالله شيئا دخل النار) قال : ومن مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة.

وهذا مأخوذ من قياس العكس الذي معنا ومن مفهوم المخالفة أيضا ، وبعضهم سماه قياسا مجازا ، وبعضهم نفى كونه قياسا ، والصحيح ما قدمناه أنه يسمى قياسا حقيقة ، وكذا قياس العلة والدلالة من باب أولى.

ومن أدلة قياس الدلالة و هو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها:

قوله تعالى " ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير" فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه ، وذلك قياس إحياء على إحياء ، واعتبار الشيء بنظيره ، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه ، وكمال حكمته ، وإحياء الأرض دليل العلة ، فكما أن النبيذ يقاس على الخمر في حكم التحريم بعلة الإسكار الذي استدللنا عليه بدليل الرائحة والشدة المطربة ، فكذلك هنا فإن البعث يوم القيامة كإحياء الأرض بعد موتها في حكم الإعادة بجامع القدرة التي إحياء الأرض دليل عليها أو التي استدللنا عليها بدليل قدرته سبحانه على إحياء الأرض بعد موتها ، و راجع اعلام الموقعين لابن القيم فقد ذكر له أدلة أخرى كثيرة ، وسيأتي مزيد بيان إن شاء الله عند شرح أنواع القياس .

قال المصنف (وأركانه أصل وفرع وعلة وحكم)

والأركان جمع ركن وهو جزء الماهية الذي لا تتم إلا به، والمراد هنا ما لا يتم القياس إلا بها، وهي في القياس معنوية لا ذاتية ، وهي أربعة بالاستقراء ، ومعني الاستقراء حصر النصوص وتتبعها ، فأما الأول والثاني فهما الأصل والفرع وهما متقابلان ، وأما الثالث فالعلة وهي الوصف الجامع بينهما ، وأما الرابع فالحكم ، والمراد حكم الأصل وأما حكم الفرع فليس مُراداً هنا لأنه نتيجة القياس وثمرته.

ونزيد ركنا خامسا بناء على ما تقدم وهو الردُّ الذي هو فعل المجتهد.

- قال المصنف (فالأصل محلُّ الحكم المشبه به)

وقدمه على غيره من الأركان ؛ لأنه أصل الحكم الذي هو أصل العلة التي هي أصل الفرع ، وسمّاه مشبَّها به ؛ لأن الفرع يشبّه به كالخمر فهو أصل يُشبَّه به النبيذ ، وثم قولان آخران في الأصل فقيل هو دليل الحكم وقيل الحكم عينه ، والصواب الأول أن الأصل هو المشبه به أو بمعنى آخر هو محلُّ الحكم ؛ لافتقار الحكم والنصِّ إليه ، وهذا النزاع كله لفظي؛ لصحة إطلاق الأصل على كل منهما.

- ثم قال (والفرع المحلّ المُشبّه) .

فالأصل محلّ الحكم على ما تقدم ، والفرع هو المحلّ المشبه.

- ثم قال في الركن الثالث (العِلّة وهي فرعٌ للأصل وأصلٌ للفرع)

والعلة هي المعنى الجامع بين الأصل والفرع كالإسكار علّة للجمع بين الخمر والنبيذ في حكم التحريم ، وقوله أنها (فرع للأصل) فَلِأنَّ الحكم يثبت بها ، وقوله أنها (أصل للفرع) فلبناء حكم الفرع عليها .

ثم قال عن الركن الرابع (والحكم المُعلَّل) وسبق أن المراد به حكم الأصل ، كأن نقول أن الخمرَ حرام والعلة الإسكار فالحكم الذي هو التحريم معلل بالإسكار، ولهذا سمَّينا الحكمَ مُعلَّلا ؛ لأن أفعال الله وتشريعاته لا يفعلها إلا لحكمة علمها من علمها وجهلها من جهلها ، وهو الحكيم الخبير سبحانه.

- ثم قال مُبيّنا شروط هذه الأركان بادئا بشروط حكم الأصل :

(وشرط حكم الأصل كونه شرعياً استلحق شرعياً ..)

1. **الشرط الأول** : كونه شرعيّاً لا لغويّاً كرفع المبتدأ ونصب المفعول به وهكذا ، ولا عقليّاً كالكل أكبر من الجزء ، ولا عاديًّا تجريبيّاً كهذا الدواء لهذا الداء ، ولا حسيّاً كالنار حارة.

وقوله (شرعيّاً استلحق شرعيّاً) يعني أن يكون الحكم شرعيّاً طالباً لحكم فرع شرعيٍّ أيضا ، وذلك لأن القصد من القياس شرعي ، ولأن القياس لا يجري في اللغات والعقليات على قول ، وإن كان الصحيح جريانه فيهما لكن لا ينسب للشرع ، وكلامنا الآن إنما هو في القياس الشرعي ، وسيأتي أثناء الشرح بيان جريان القياس اللغوي وإفادته بعض الأحكام الشرعية على خلاف بين الفقهاء ، كقياس اللائط على الزاني فيُحدّ ، ونباش القبور والجثث على السارق فيُقطع .

2 .الشرط الثاني للأصل قال فيه (ومن شرط حكم الأصل كونه غير منسوخ).

ذلك أن المنسوخ لم يبقَ له وجودٌ في الشرع.

3.الثالث (أن لا يكون شاملاً لحكم الفرع).

أي لا يكون دليل الأصل شاملاً لحكم الفرع كأن يكون لفظاً عاماً يشمل كليهما فلا يصح بالقياس لأنه يكون تطويلاً من غير فائدة ، كالقول بقياس الذُّرة على البُرّ بجامع الطعم فلا فائدة منه لدلالة عموم النصّ على كل طعام مكيل في قوله (الطعام بالطعام) فيكون القياس في هذه الحالة كعدمه إلا من باب تمرين الطالب ، وذلك لأن حقيقة القياس إلحاق مجهول بمعلوم فلو كان حكم الفرع معلوما بأن تناوله اللفظ النبوي فلا يصح القياس بل يقال دل عليه النص لا القياس إلا من باب تكثير الأدلة وتمرين الطالب.

4. قال (أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس).

وهذا الشرط مبنيّ على القول بأن بعض الأبواب الفقهية على خلاف القياس كالسَّلم والمزارعة والمساقاة والعرايا وغيرها كما هو مقرّر في الفقه ، فالسَّلم مثلاً على هذا القول خارج عن القياس ؛ لأنه غير معقول المعنى أن يباع موصوف في الذمة بمعجّل في مجلس العقد فيستثنونه ولا يقيسون عليه فهذا هو المراد من هذا الشرط وسيأتيك تفصيل الكلام في ذلك ، والحقّ الذي لا مرية فيه أن ما حكم به الله العليم الخبير لا يكون شيء منه على خلاف القياس أبدا بل كله على سنن القياس فهِمَه من فهِمَه وجهِلَه من جهِلَه .

والمعدول به عن سنن القياس نوعان :

الأول :

ما شُرع تعبّداً ابتداءً لا لمعنيً ويُسمَّى غيرَ معقول المعني فلا قياس عليه ؛ إما لكونه استثني من قاعدة عامة كالعمل بشهادة خزيمة وحده فيما لا يقبل فيه شهادة الواحد ، أو لم يستثن لكنه تعبدي كعدد الركعات ونصاب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وكنقض الوضوء بلحم الإبل، فهذا النوع لا قياس فيه.

الثاني:

ما استثني من معقول المعني كالسَّلَم والعرايا ، فهذا النوع عُقِلَ معناه لكن لا نظير له ولهذا قال (أو لا نظير له ، له معنيً ظاهرٌ أو لا) كرخص السفر كالقصر لدفع المشقة ، وكالعرايا فمعناها ظاهر لدفع حاجة الفقراء ، أو لا معنى له ظاهر بل معناه خفي كالقسامة.

والسؤال هنا هل ما خرج عن سنن القياس يقاس عليه أو لا ؟

قال المصنف بجواز القياس عليه ، وهذا الجواز إنما هو فيما خرج عن سنن القياس من النوع الثاني السابق الذي عقل معناه لا الذي لم يعقل معناه بل هو تعبُّدي.

فهذا النوع الثاني يجوز القياسُ عليه فيُجعل أصلاً، وقياسه على غيره فيُجعل فرعاً، وهو قول الحنابلة والشافعية وبعض الحنفية وإسماعيل بن إسحاق من المالكية، ومنعه أكثر الحنفية والمالكية ، ومثال القياس عليه بحيث يجعل هذا الخارج عن سنن القياس أصلا فَفِعلُ إبراهيم - عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام - مع ابنه إسماعيل - عليه السلام - فهو أصل ، وفدى ابنه بكبش ، فكذلك من نذر ذبح نفسه فيفدي نفسه كذلك ، وفعل إبراهيم هو مما عقل معناه لكنه خفيّ.

ومثال ثان : يجعل فيه ما خرج عن سنن القياس أصلا يقاس عليه غيره :

طهارة الهرة فهي مستثناة على مذهب الحنابلة من نجاسة غير مأكول اللحم لأنها من الطوافين فكذلك الحمار بالقياس.

ومثال ثالث: التحالف في البيع فهذا أصل خرج عن القياس لأن الأصل أن اليمين على من أنكر والبينة على المدعى ومع ذلك قيست عليه الإجارة إجماعاً.

فاستثنى المانعون من القياس في هذه المسألة موضعين للإجماع على القياس فيهما ، وهما : ما إذا كان له علة منصوصة كالهِرّة ، أو أجمع على القياس عليه كما قاسوا الإجارة على البيع في مسألة التحالف ، وبهذا تعلم أن قاعدة (ما خرج عن القياس فغيره عليه لا ينقاس) ليست على إطلاقها بل فيها هذا التفصيل.

وزاد بعض الحنابلة مثالا رابعا :

وهو قياس العنب على الرطب في العرايا بجامع حاجة الفقراء لكن هذا مردود ؛ لأن العرايا رخصة والرخصة لا يتعدى محلها كما هو مقرر في القواعد وسيأتي الكلام عن هذه القاعدة إن شاء الله ، غير أن العنب كان موجودا في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يتعرض له كما تعرض للرطب ، وما كان ربك نسيا ، وإنما القياس فيما يَستجِدُّ من أحوال الناس لا فيما وجد في حياته عليه الصلاة والسلام.

5 .الشرط الخامس (كونه غيرَ فرعٍ) .

فلا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس على قول الجمهور ، وهو ظاهر قول الإمام أحمد إذ قيل له : يقيس الرجل بالرأي فقال "لا ، هو أن يسمع الحديث فيقيس عليه" ، فدلّ أن القياس إنما يكون على نصٍّ لا على فرعٍ بل القياس على الفرع من الرأي الذي ذمَّه.

إلا إذا وجدت في الفرع علّة ليست في الأصل فتجتمع فيه علتان علة وافق فيها الأصل ، وعلة صيَّرتْه أصلًا بذاته في مسألة أخرى لا نفس المسألةِ والحكمِ ، فيجتمع في هذا الفرع الثاني علّتان علّة تُلحِقُه بأصلٍ ، وعلة تلحقه بأصلٍ آخر فيكون فيه حكمان مختلفان.

قال المصنف (ووجه المنع في أصل المسألة أن العلة إن اتحدت فالوسط لغو كقول بعضهم : (السفرجل مطعوم فيكون ربوياً كالتفاح و التفاح مقيس على البُرّ والعلة واحدة)والصحيح بهذا الشرط أن يقاس السفرجل مباشرة على البُرّ بدلا من أن يقال أن السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح والتفاح مقيس على البر ، بل يقيس التفاح مباشرة على البر.

فما دام أن العلة في الأصل والفرع واحدة فيقاس الفرع الثاني على أصل الفرع الأول ، وأما إذا اختلفت فالقياس فاسد من أصله سواء على الفرع الأول أو أصله، والعلة في المنع التي جعلتنا نشترط هذا الشرط أنه تطويل بلا فائدة ولئلا يؤدي ذلك إلى التسلسل المفضي إلى الخطأ في القياس على المدى القريب أو البعيد إلا إذا كان من باب شرح المسألة أو تمرين الطالب وتدريبه .

6. **الشرط السادس من شرط حكم الأصل أيضا(كونه مُتفقاً عليه بين الخصمين فإن كان أحدهما يمنعه فلا يستدلُّ عليه بالقياس فيه) .**

وهذا الشرط محلُّه المناظرات حتى يسلمَ المستدل من اعتراض المعترض ولا يحصلَ انتشار ، فيحتج المستدل بالقياس والمعترض لا يثبت حجيته ابتداء أو يثبته لكن يختلف معه في حكم الأصل فيضطر المستدل إلى إثباتهما فيكون انتقالا من مسألة إلى أخرى وهي حجية القياس ، فيحصل انتقال من مطلوب لآخر وهذا يُشتِّت الكلام.

ثم قال (لا الأُمَّة) يعني أنه لا يشترط أن يكون حكم الأصل مجمعاً عليه من الأمَّة كلها بل الخصمين فقط لحصول المقصود بهما.

وهذا الشرط كما ترى لا علاقة له بالشرع بل محلُّه المناظرات.

ثم قال (ولا مع اختلافهما) يعني أن المقصود بهذا الشرط اتفاق الخصمين على حكم الأصل لا اتفاق الأمة كلها مع اختلاف الخصمين ، وكذلك اختلاف الأمة لئلا يكون مجمعا عليه فلا يحق للخصم منعه.

ثم قال (ولو لم يتَّفِقا فأثبت المستدلُّ حكمَه بنصّ ثم أثبت العلة قُبِل)

لو أثبت المستدلُّ حكم الأصل بعلَّته بنصٍ لزم الخصمَ قبولُه ، وقيل لا يلزم حتى يكون حكم الأصل مجمعا عليه أو يتوافق عليه الخصمان دفعا لانتشار الكلام والخروج عن أصل المسألة ، واستدل بعضهم لما قاله المصنف بأنه لو لم يقبل ذلك من المستدل لم تقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع ، واللازم باطل.

- ثم قال (وإن لم يقل بحكم أصله المُستدِلُّ ففاسد)

هذه مسألة أخرى وهي أن المستدل إذا كان يقول بحكمٍ للأصل ثم عدل عنه لحكم آخر لا لشيء إلا لأن خصمه يوافقه عليه ، لكن اتبعه عليه لقياس شيء آخر عليه فالقياس فاسد ؛ لأنه غير موافق ابتداء على حكم الأصل الذي حكم به .

مثال ذلك قياس الحنفيّ الصوم بنية النفل على فرض الحج بنية النفل وهو أصلا لا يرى نفل الحج وأما خصمه فيراه فقياس الحنفي غير معتدّ به ؛ لأنه قاس قياسا لا يقول بحكم أصله.

- ثم قال (وما اتفقا عليه لعلتين مختلفتين ويسمى مركب الأصل أو لعلة يمنع الخصم وجودها في الأصل ويسمى مركب الوصف ليس بحجة) .

إن اتفق الخصمان على حكم الأصل لكن لم يتفقا في العلة بل كلٌّ يقول بعلة مخالفة للآخر فهذا يسمى **قياساً مُركّباً وهو نوعان :**

النوع الأول : مُركّب الأصل :

وهو ما اتفق فيه على الحكم مع الاختلاف في العلة ، كاتفاقهما على تحريم الربا في البُرّ لكن أحدهما يُعلِّل بالطعم ، والآخر بالكيل مع اتفاقهما أنه مطعوم مكيل لكن اختلفا في أيهما هو العلة .

والنوع الثاني : مركب الوصف :

وهو موافقة الخصمين في العلة لكن أحدهما يمنع وجودها في الأصل .

فالفرق بين مركب الأصل ومركب الوصف أن مركب الأصل علة كل من الخصمين متحققة باتفاقهما لكن كل منهما ينكر كونها المؤثرة ، وأما مركب الوصف فأحدهما ينكر وجود العلة التي يدَّعِيها الآخر أصلا.

وليس كلا المركبين بحجة ؛ لأن الخصم لا ينفكُّ عن منع العلة في الفرع ، أو منع الحكم في الأصل وعلى كلا التقديرين لا يتمُّ القياس.

- قال (ولو سلّمها فأثبت المستدل وجودها أو سلّمه الخصم انتهض الدليل) وهذا واضح.

- ثم قال (ويُقاس على عامّ خُصّ كلائط وآتٍ بهيمة على زانٍ) .

وهذه مسألة مكررة سبق بيانها ، وقوله عامٍّ خُصَّ مثاله قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا) مخصوص بإيلاج في فرج امرأة لكن يقاس عليه اللائط الفاعل والمفعول به ، وكذلك النباش على السارق.

فهذه شروطٌ ستةٌ متعلقةٌ بحكم الأصل إلا أن الأخير لا ينبنى عليه حكم شرعي لكن اشتُرِط لتصحيح المنناظرة.

فصل : العلة

- قال (العلة مجرد أمارة وعلامة نصبها الشارع دليلاً على الحكم) .

وهذا تعريف وافق فيه الأشاعرة ودَرَج عليه كثير من علماء السنة دون قصد لمعتقد الأشاعرة منه، فالعلة عند جماعة أهل السنة وصف مشتمل على حكمة باعثة على تشريع الحكم ، وأما عند الأشاعرة الجهمية فهي مجرد أمارة أو علامة خالية من حكمة ولهذا هم يُجوِّزون دخول إبليس الجنة والمسلمين النار لأنهم ينفون الحكمة من أفعال الله والتعليل بحجة نفي الاحتياج عنه وهذا من باطلهم ، سبحان الله وتعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً ، بل الله الغنيّ عن ما سواه بذاته ونحن الفقراء إليه بذواتنا وإنما تشريعُه لحكمة ، وحكمته لا تعني حاجته إليها وإنما هي لمصلحة العباد رحمةً منه وفضلا، وراجع في ذلك كتابي (كتاب القضاء والقدر) فقد نقضت عليهم مذهبهم في نفي الحكمة ونفيهم تأثير السبب في المُسبَّب لا مقارنة كما يزعمون قاتلهم الله ، نقضت ذلك من عدة أوجه بفضل الله فراجعه للإفادة.

- قال (زِيْدَ : مع أنها موجبة لمصالح دافعة لمفاسد) .

قوله "زِيْدَ" فعلٌ مُغيَّرُ الصِّيغة ، أي زاد بعض الأصوليين في تعريف العلة هذه العبارةَ ، وهذه أيضا لوثة كلامية أشعرية لأن معنى كلامه أن العلة مع أنها مُجرَّد أمارة على قولهم فليست أمارة لا ترابط بينها وبين المسبّب بل أثبتوا ذلك إلا أنهم قالوا بالاقتران أي وجود المسبب عند السبب لا به فلا تأثير للسبب بذاته ، ونحن - أهلَ السنة والجماعة - نقول بل للسبب تأثير بذاته لكن مُعلَّقٌ بإذن الله الكونيّ له ، فللماء خاصية الإنبات وللسكين خاصية القطع وهكذا كل سبب فله تأثير خلقه الله فيه لكن لا ينفُذ إلا بإذن الله ولو شاء لسلَبَه هذه الخصيصة ، وراجع في هذه المسألة كتابي (كتاب القضاء والقدر) ، غير أن قوله موجبة فيه موافقة للمعتزلة القدرية المشركين الذين يقولون أن الإنسان هو الفاعل والسبب هو المؤثر باستقلال عن الله والعياذ بالله ، وهذا بناء على أن الإنسان خالق فعل نفسه ، وراجع الكتاب المذكور آنفاً .

وقوله (فيَصِحُّ تعليلٌ بلقبٍ كما يصِحُّ بمُشْتَقٍّ) .

المقصود من اللقب على ما سيأتي تفصيله في باب التخصيص وباب المفاهيم كل ما لم يكن مشتقا كالعلَم واسم الجنس وغيرهما مما ليس بمُشتقٍّ ، فيصِحُّ التعليل به بناء على قول المتكلمين ومن وافقهم أن العلة مجرد أمارة ، **لكنَّنا نقول أن المراد بالتعليل باللقب مدلوله لا مجرد لفظه ونقسم اللقب قسمين : فإما أن يكون مدلوله معنى أو لا ، فإن لم يكن له معنى فلا يصح التعليل به ، وإن كان له معنى فإن صح أن يكون مناسبا مؤثرا في الحكم علقنا**

الحكم به ، وإلا فلا أثر في التعليل به ، كالوضوء بماء الحمّص وماء العجين لأنه ماء ؛ فالله سبحانه قال (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وهذا ماء ، وكتعليل ربوية الذهب بكونه ذهبا نعني أنه مما تثمن به الأشياء والثمنية من علل الربا ، وهكذا ، وهو قول الجمهور خلافا لأبي حنيفة ، فخلاصة المسألة أن اللقب إما أن يكون مدلوله معنى أو لا ، فإن لم يكن له معنى فلا يصح التعليل به ، وإن كان له معنى فإن صح أن يكون مناسبا مؤثرا في الحكم علقنا الحكم به ، وإلا فلا أثر في التعليل به.

- قال (ولايشترط اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع) .

وهذا كلام باطل وافق فيه المصنف مذهب الأشاعرة والجهمية نفاة التعليل ، بحجة أن الله لا يبعثه شيء على شيء ، وسبق أن بينَّا أن المراد أنه تفضُّلٌ منه لعباده وإحسانٌ لا احتياج بل هو الغنيُّ بذاته وكلُّ ما سواه مفتقرٌ إليه بذاته وراجع كتابي المشار إليه آنفا " كتاب القضاء والقدر" في نقض شبهة نفاة التعليل من الأشاعرة الجهمية ومن نحا نحوهم .

- ثم قال (ثم قد تكون رافعةً أو دافعةً أو فاعلتَهما) .

أراد هنا أن يبين أنواع العلة ؛ فالوصف المجعول علة ينقسم لثلاثة أقسام باعتبار ما يترتب عليها من الأحكام :

الأول: قد تكون رافعة لما هو موجود كعدة الموطوءة بشبهة وكالطلاق ؛ فإنه يرفع الزوجية الحاضرة لكن لا يرفع زوجية غيرها.

الثاني : وقد تكون دافعة قبل الوجود كالعدة تدفع كل نكاح جديد للمعتدة.

الثالث الأخير: رافعة دافعة في آن ، كالرضاع فإنه يرفع نكاح المحرّمة بالرضاع ويبطله، ويدفع زواجه بها ابتداءً .

- قال (وصفاً حقيقياً ظاهراً منضبطاً ، أو عُرفيّاً مطرداً أو لغوياً).

فالعلة حقيقية والحقّ ما شرعه الله ؛ فمعنى كون العلة حقيقية أنها موجودة في الشيء حقيقة فليست وصفا اعتباريا ، و ليست بوضع واضع عُرْفاً ولا لغة إنما من جهة الشرع ، وموجودة في الشيء فعلا ، وهي مُدرَكة بالحسِّ لا تتوقف معقوليتها على معقولية غيرها ، كالطعم ؛ فهو علة الربويات ؛ فهو أمرحقيقي موجود في البر ونحوه من الربويات ، ومحسوس، ومن وضع الشرع لا العرف ولا اللغة ولا غيرها .

وقبل الشروع في شروط العلة كما سيأتي بيّن لك هنا بعض أوصافها منها أن تكون **حقيقية** وسبق معناها ، وأن تكون **ظاهرة** أي مدركة بالحواس ليمكن التحقق من وجودها في الأصل والفرع فلا يخفى تأثيرها على الحكم ، كالإسكارعلةً لتحريم الخمر بخلاف الخفي الذي لا يمكن

إدراكه بحاسة ظاهرة أو الاطلاع عليه بحيث لا يمكن التحقق من وجوده وعدمه فلا يعلل به الحكم ولهذا لا يعلل البلوغ بكمال العقل وإنما بأمر حقيقي ظاهر مدرك وهو الاحتلام أو الإنبات أو بلوغ خمسة عشر عاما أو الحيض في حق الأنثى مما يدرك بالحواس ، وكالقتل العمد العدوان لا يستطاع ترتيب الحكم عليه بسؤال القاتل وإنما بنوع الآلة فإن كانت مما يقتل غالبا فهو عمد عدوان وإلا فلا ، ومن صفات العلة أيضا ، أن يكون **وصفها مع ظهوره منضبطا أي متميزا عن غيره أي غير منتشر** يختلف فيه الناس كالمشقة للسفر فليست علة لرُخَصِ السفر وإنما هي حكمة ، فإذا تحقق هذان الوصفان للعلة فلا خلاف في صحة التعليل بها ، وأما إذا لم تكن العلة ظاهرة منضبطة بهذا المعنى لم يصحّ التعليل بها لأن ذلك دالّ على نقضها وفسادها.

وتكون العلة أيضا عرفية بشرط الاطّراد أي بشرط ألا تختلف باختلاف الأوقات ، ومن هنا تعلم أهمية ضبط قول بعضهم أن الفتوى تتغير بتغير الزمان بل انتبه عند القياس بالعرف أن يكون ثابتاً في كل الأزمنة وإلا لوجب القياس على عُرْف النبي صلى الله عليه وسلم فهو أولى من أي عرف إن كان العرف مُتغيِّرا ، ومع ذلك عرفهم في عهده - عليه الصلاة والسلام - لا يعلل به فكذلك غيره إن لم يكن مطردا حتي يثبت ويطّرد ولا يتغيّر ، غير أن عرف النبي - عليه الصلاة والسلام - لا نحتاج للقياس عليه لأن ما كان في عهده إما أن يشمله النص وإما أن يشمله التقرير فحينئذ لا نحتاج للقياس.

ومن أمثلة الوصف العرفيّ المُطّرد الشَّرف والخِسّة في الكفاءة وعدمِها ؛ فإن الشرف يناسب التعظيم والإكرام ، والإهانة والخسة تناسب ضدّ ذلك فيُعلّلُ بالشرط ، وهذه الأوصاف مع اختلافها من زمان لآخر ومن شخص لغيره إلا أن التعليل بها صحيح بشرط الاطراد.

وتكون العلة أيضا وصفاً لغوياً وهذا سبق الخلاف فيه في شرح الحكم الأول للأصل وهو أن يكون شرعيا استلحق شرعيا يعني لا لغوياً ولا عرفياً ، وفي التعليل بالوصف اللغوي خلاف ، وجوّزه من يرى القياس اللغوي كالنباش على السارق واللائط على الزاني في الحكم.

وأما الحكمة فهي المصلحة المقصودة بشَرْعِ الحكم أو الغاية التي من أجلها شُرِع ، وتعليل الأحكام إنما يكون بعِلَلِها لا حِكَمِها كما تقدم بيان ذلك في شرح العلة كحكم من الأحكام الوضعية فراجعه ؛ وذلك لعدم انضباط الحِكم وظهورها ، ولهذا نقول الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً لا مع حِكْمَتِه ، لأنّ العلّة وَصْفٌ ظاهرٌ منضبطٌ ، بخلاف الحكمة ، وبعض الأصوليين يطلق الحكمة على العلة مجازاً لا حقيقةً ، وقيل بجواز تعليل الأحكام بالحِكَم ، وقيل بالتفصيل أن الحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة بالمعنى السابق جاز التعليل بها وإلا فلا.

وبالاستقراء وُجِد أن الحكمة في تشريع بعض الأحكام قد تكون خفية أو غير منضبطة وإن كان عدم إدراكنا لها لا يدل على عدمها بل كل أفعال الله لحكمة بالغة عِلِمها من عِلِمَها وجهِلَها من

جهلها ، مثل إباحة البيع والشراء لسدّ حوائج الناس ، والقصرِ في الصلوات الرباعية لدفع المشقة ، واستحقاقِ الشفعة لدفع الضرر عن الشريك فهذه وغيرها غير منضبطة قد تكون في أناس دون آخرين ومع ذلك يثبت الحكم على الجميع ، ولأجل خفاء الحكمة في بعض التشريعات أو عدم انضباطها جعل الأصوليون للحكمة عِلَلاً منضبطة ظاهرة عُلِّقَتِ الأحكام بها وجوداً وعدماً .

ومن هنا تعلم الفرق بين العلة والحكمة من هذه الفروق :

أولا : أن العلة متقدمة كالقصر والمسح للسفر ، وأما الحكمة فمتأخرة وهي دفع المشقة .

ثانيا : أن العلة منضبطة غير متغيرة فيصح التعليل بها ، وأما الحكمة فلا يصح لأنها غير ظاهرة في بعض الأحكام وغير منضبطة ؛ فالمشقة في سفر مثلا لا يستوي فيها جميع الناس مع انعقاد الإجماع على شمول الرُخَصِ جميعَ العباد القويِّ منهم والضعيفِ والصحيحِ والسقيمِ

فالعلة أحد أركان القياس ، وهي في اللغة بمعني المرض ، وفي اصطلاح الأصوليين وصف مناسب بين لتشريع الحُكْمِ جامعٌ بين الفرع والأصل ، ولها عدة أسماء عند الأصوليين كالمؤثر والسبب والجامع والمقتضِي والمناط والمظِنّة ، والباعث لتشريع الحكم إحساناً من الله على عباده لا حاجة سبحانه فهو الغني وكلُّ ما سواه مُفتقِرٌ إليه بذاته.

ومن الأمثلة التي يتَّضحُ لك بها الفرقُ بين الحكمةِ والعلةِ:

- قصر الصلاة الرباعية والفطر في رمضان للمسافر فعلّتهما السفر ، والحكمة من تشريعهما رفع الحرج والمشقة.
- ثبوت النسب فحكمته الإتيان والإفضاء وهذا خفي، وعلته الزوجية.
- الشُّفعة بالجوار فحكمته دفع الضررعن الشريك ، وعلّته الشركة أو الجوار.
- إباحة المعاوضات فعلّته صيغة العقد ، وحِكْمتُه رفع الحرج.
- الولاية على الصغير حكمتها حفظ ماله ، والعلة منها الصِّغَر أو السَّفه.

فرفع الحرج ودفع المشقة لا ينضبط بل يختلف من شخص لآخر وأما العلة فمنضبطة.

لكن إذا وجدت قرائن أقوي من العلة نُقض الحكم ، ومن أمثة ذلك:

- بيع المُكْرَه بغير حقٍّ فهو باطل مع أن العلة وهي صيغة العقد محقّقة ، ومع ذلك لم يوجد الحكم المترتّب على العلة وهي نقل الملكية لوجود قرينة أقوي منه منعَتْه.
- ولو أن رجلا عقد على امرأة توكيلاً لسفرِه ولم يدخل بها وبعد ذلك وضعَتْ فأنكر الزوج هذا الولد فرفعت الزوجة دعوى لثبوت النسب فلا تُقبل دعواها لثبوت عدم التلاقي بينهما فهذه

قرينة قوية تخلف الحكم - وهو النسب - بسببها عن علته - وهي الزوجية - وما ذاك إلا لوجود قرينة أقوي من العلة ، وأما إذا دخل بها وأنكر النسب فلا له إلا اللعان ، وأما إذا مات و أنكر ورثته نسبة الولد إليه فلا عبرة بكلامهم بل يرمى به عرض الحائط لأن الولد للفراش كما صحت بذلك الأحاديث ، ولا يعوّل شرعا على الحمض الأميني.

- وكالقاصر إذا بلغ مع دلالة الأمور على أنه غير رشيد فلا تنتهي الولاية عليه مع وجود علة انتهائها وهي البلوغ.

وعلى هذا فالأحكام إنما تبنى على العلل الظاهرة ، المنضبطة ، باعتبار أنها مظانّ الحكم ، فتقام المَظِنّة مقام المَئِنّة ، لكن إذا قامت قرائن أقوى من العلة على نفي أن تكون العلة مظنة الحُكم قدّمنا القرائن على العلل ومن ثم يسقط الحكم ، فالإكراه - كما في هذه الأمثلة - نفى أن تكون الصيغة مظنة التراضي الذي هو دليل الحاجة فلم تكن الصيغة من المكره في هذه الحالة علة ، وكذلك الزوجية التي قامت فيها قرائن قوية أن الزوجين لم يلتقيا منذ أن عَقدا لم تعد مظنّة لثبوت النسب فانتفت في هذه الحالة عليتها ، وكذلك بلوغ سن التكليف لم يعد في المثال السابق مظنةً وعلةً لسقوط الولاية على الصغير أو السفيه لثبوت عدم الرشد.

وبناء على ذلك كله لو كانت الحِكَم في جميع الأحكام ظاهرة منضبطة لكانت هي علل الأحكام لأنها الباعثة على التشريع ، لكن لعدم ظهورها في بعض الأحكام وعدم انضباطها في بعضها أقيم بدلا منها أوصاف ظاهرة منضبطة مناسبة دارت مع الأحكام وجوداً وعدماً وهو ما يسمِّيه الأصوليون بالعلل.

وقد علمنا الفرق بين السبب والعلة في موضعه من الأحكام الوضعية فراجعها.

- ولهذا قال الفتوحي (فلا يعلل بحكمة مجردة عن وصف ضابط لها)

لخفائها كالرضا في البيع ولذلك أنيطت صحة البيع بالصيغ الدالة عليه ، ولعدم انضباطها كالمشقة فلذلك أنيطت بالسفر.

- ثم قال (ويُعلّلُ ثبوتيٌّ بعدمِيّ) .

هذه مسألة خلافية ، هذا هو القول الأول فيها كتعليل بطلان بيع الآبق بعدم القدرة على تسليمه ، ومن حجج الجواز أن بعض الأحكام تكون منفية فكذلك العلل ، وأيضا كالعلة العقلية تكون نفيا والشرعية مثلها ، كقولنا لم أُسلِّم على فلان لعدم رؤيته ، وضرب السيدُ عبدَه لعدم امتثاله.

والقول الثاني أنه لا يعلل ثبوتي بعدمي وعليه الأكثر ؛ لأن القاعدة أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما ؛ فكيف يعلل وجودي بعدمي ! فهذا مخالف للقاعدة ، ولأن العدم ليس بشيء فلا يُجعل أمارة على شيء أو وصفا مشتملا على حكم يقتضيه ذلك.

والقول الثالث التفصيل بأن قياس الدلالة يجوز أن يكون العدم فيه علة وجزءا من علة ؛ لأن عدم الوصف قد يكون دليلا على وصف وجودي يقتضي الحُكم كجواز شرابٍ ما لعدم الرائحة المقتضية للإسكار، وأما قياس العلة فلا يكون العدم فيه علة تامة لكن يكون جزءا منها.

كأن نقول يجب قتل المرتد لكفره فهذا مثال تعليل ثبوتي بثبوتي ، أو لعدم إسلامه وهذا ثبوتي بعدمي لكنه جزء علة فإنه ارتدّ ولم يتب.

ويجوز وِفاقاً تعليلُ العدميّ بالعدميّ كعدم التكليف لعدم العقل أو بثبوتيٍّ كالجنون ، وكذا الثبوتيُّ بالثبوتيِّ كتحريم الخمر للإسكار.

وأما من عرَّف العلة أنها مجرد أمارةِ َتعريفٍ فلم يمنع هذه المسألة وعليه المصنف كما رأيت فإنه عرَّفها بأنها مجرد أمارة وجوز تعليل الثبوتي بالعدمي مطلقا.

فصل (شروط العلة)

١) (ألا تكون محَلَّ الحكم ولا جزأه الخاص) .

من هنا بدأ في بيان شروط العلة ، وأول هذه الشروط ألا تكون محلّ الحكم - ومحلُّ الحكم المراد به الأصل نفسه كتحريم الخمر لأنها خمر وإنما نقول لأنها مسكرة فليست علة الإسكار محل الحكم ولا جزأه الخاص، وكرِبَوِيَّةِ الذهب لأنه ذهب بل لأنه مما تُثمَّنُ به الأشياء فليست علة الثمنية محلَّ الحكم ولا جزأه الخاص فصحَّت علةً - ولا جزأه الخاص كقياس العنب على الخمر لأنه معتصر فهذا جزء العلة ، وأما العلة نفسها فالإسكار ، وكتعليل نقض الوضوء بالخروج لا الخارج من السبيلين ، والأصوليون في التعليل بالعلل القاصرة - وهي التي لا تتعدي محلها المحكوم عليه بحيث لا تكون جامعة لفرع آخر - معتد به إن كانت مجمعا أو منصوصا عليها ، والإجماع منعقد على نقض الوضوء بالخارج من السبيلين بولاً كان أو غائطاً وبالخروج كالريح فصح التعليل هنا بالخروج كجزء علة وبالخارج على أنه علة تامة للنص والإجماع ، واعلم أن الإجماع منعقد على التعليل بالعلل القاصرة المنصوصة وأما المستنبطة فعند الجمهور إلا أبا حنيفة ، لكنهم أجمعوا أيضا على أنه لا يقاس عليها ، فإن سألت إذن ما فائدة التعليل بها فأقول لها عدة فوائد سيأتيك بيانها آخر هذا الباب.

وهذا الشرط وهو ألا تكون العلة محل الحكم ولا جزأه الخاص ذكر الزركشي في كتابه أنه لا وجود له ؛ لأن العلة القاصرة معتدٌّ بها وهي لا تكون إلا محل الحكم أو جزأه فنفى هذا الشرط أصلا.

والأصوليون في اشتراطه على ثلاثة أقوال : فمنهم من اعتد بعلة المحل أو جزأه دون تفصيل ، ومنهم من نفاها كما عليه المصنف وقد ردَّه الزركشي لما قلناه ، ومنهم من فصل فاعتد بجزء المحل لا كله وهذا مردود أيضا لأنه إذا منع الجزء منع الكل من باب أولى.

ووصف الجزء بالخاص خروجا من الجزء العام المشترك بين العام وغيره فإن هذا هو حقيقة العلة المتعدية كإباحة البيع بعلة كونه عقد معاوضة وهذا العلة متعدية لأنها ليست خاصة بالبيع ، ولهذا احترز من ذلك بوصف الجزء بالخاص لأن كلامنا عن العلة القاصرة ، ومحل الحكم وجزؤه لا يكونان إلا في العلة القاصرة لاستحالة وجود المحل أو جزئه الخاص في غيره حتى يكون علة يجمع معه فروعا في نفس الحكم.

٢) الشرط الثاني قال (ولا قاصرة مستنبطة ، وفائدة ثبوت قاصرة بنص أو إجماع معرفة المناسبة ، ومنع الإلحاق ، وتقوية النص) .

فالشرط الثاني من شروط العلة ألا تكون قاصرة مستنبطة ، وقد ذكرنا نوعي العلة : فأما القاصرة فهي التي لا توجد في غير محِلِّها فهي مقصورة عليه لا تتعدّاه كالسفر والمرض لإباحة الفطر للمسافر أو المريض فهي علة قاصرة عليهما لا تتعداهما لغيرهما كأصحاب المهن الشاقة لأنهم لا يوجد فيهم علة السفر والمرض .

وأما المتعدية فتوجد في غير محلها كالإسكار يوجد في الخمر والنبيذ ونحوهما.

والقاصرة المجمع عليها أو المنصوصة متفق على التعليل بها ، وأما المستنبطة فخلاف ، والجمهور إلا أبا حنيفة وإحدي الروايتين عن أحمد يعللون بها ، ويحسن التنبيه هنا أن كثيرا من الأصوليين يمثلون للعلة القاصرة بالثمنية لربوية الذهب والفضة والصحيح أن علة الثمنية علة متعدية لا قاصرة لأنها لكل ما تُثمَن به الأشياء ، وهي مستنبطة لأنها ليست منصوصا عليها ولا عليها إجماع وإنما استنباط الفقهاء ، ومن الأمثلة الصحيحة للعلة القاصرة السفر والمرض لإباحة الفطر للمسافر أو المريض فهي علة قاصرة عليهما لا تتعداهما لغيرهما كأصحاب المهن الشاقة لأنهم لا يوجد فيهم علة السفر والمرض .

وحجة أبي حنيفة في عدم تعليله بالقاصرة المستنبطة أنها ليست مفيدة إذ لا يقاس عليها ، وهذا منقوض بالقاصرة الثابتة بنص أو إجماع فقد أجمعوا على جواز التعليل بها فمن جوز هنا ومنع هناك فهو تحكم بدون دليل ، غير أن لها فوائد غير القياس كما سيأتيك ، ويكفي في حجيتها حصول الظن ؛ لأنه لا يشترط القطع في القياس والتعليل لكن الترابط بين الحكم وبين الشيء المعلل به.

ومع أن الراجح أن القاصرة المستنبطة يُعلّلُ بها أحكام إلا أنها لا يقاس بها إجماعا ؛ لقصورها على محلها فقط وعدم تعديها إلي فرع والتعدي اساس القياس .

وفائدة التعليل بالعلة القاصرة مع أنها لا يقاس بها عدة أمور :

- منها معرفة مناسبة الحكم ؛ فهذا أدعي للقبول والإذعان والتسليم والرضا فيزداد العبد إيمانا ويقينا بحكمة الله البالغة.

- ومنها إفادة منع إلحاق فرع بأصل لعدم حصول الجامع الذي هو علة في الأصل.

- بالإضافة إلي أن النص الدال على الحكم يزداد قوة بهذا النوع من العلل فيزداد قوة.

- وكذلك زيادة الأجر بالانقياد للحكم بسبب تلك العلة فيكون للممتثل أجران : أجر في امتثال النص ، وأجر بامتثال المعني فيه.

فالعلة القاصرة المستنبطة يعلل بها على الصحيح وكذلك القاصرة المنصوصة وذكرنا فوائد ذلك وإن كانت بالاجماع لا يقاس بها لأنها مقصورة على محلها واستنباطها يضعفها أكثر وأكثر وأما المتعدية المستنبطة فيعلل بها وكذلك المتعدية المنصوصة من باب أولى، عند الجمهور والأربعة، ومثالها علة الثمنية في الربا فهي متعدية مستنبطة.

- ثم قال (والنقض - ويسمى تخصيص العلة - عدم اطرادها بأن توجد بلا حكم ، ولا يقدح مطلقا ويكون حجة في غير ما خُصّ).

هذا ليس الشرط الثالث من شروط العلة وإنما يناقش هنا بعض الأمور هل هي من شروط العلة أم لا لأن فيها خلافا كما سيأتي ، وإنما الشرط الثالث سيأتيك في قوله (ألا تتأخر علة الأصل ..).

والمراد هنا مناقشة خلاف هل يشترط في العلة اطّرادها - وهو استمرار حكمها في جميع محالها - ؟

والاطّراد مُلازَمة في الثبوت بحيث كلّما وجدت العلة وجد الحكم ، بخلاف الملازمة في الانتفاء فهذا يسميه الأصوليون (العكس) وسيأتي بيانه إن شاء الله.

والنقض هو وجود العلة دون الحكم.

فهل انتفاء الحكم عند وجود العلة يعتبر نقضا للعلة ومفسدا لها بحيث لا يصح التعليل بها ؟

محل خلاف بينهم مبنيٌّ على خلافهم في اشتراط الاطراد لصحة العلة ؛ فمن اشترطه فقد حكم بنقض العلة وفسادها وعدم صحة القياس بها ، ومن لم يشترطه خصص العلة وأخرج منها هذا الموضع أو هذه المسألة التي وجدت فيه ولم يوجد حكمها مع استمرار تسميتها علة إلا أنها مُخصَّصة بما لم تطرد فيه فتكون هذه الصورة أو هذه المسألة التي وجدت فيها العلة وغاب الحكم مستثناة كما نفعل مع العام بتخصيصه بالخاص مع بقائه على عمومه وهذا الثاني هو الذي رجحه فقال (ولا يقدح مطلقا ويكون حجة في غير ما خُصَّ) وسواء - على هذا القول الذي رجحه الفتوحي - انتفى الحكم مع وجود العلة لوجود مانع أو فوات شرط أو غيرهما ، وسواء كانت العلة قطعية أو ظنية أو مستنبطة ففي جميع الحالات هو الطرد ولا يقدح في القياس عنده أبدا بل يكون حجة في غير ما خص ، فهل الطرد نقض للعلة مفسد لها ؟

رجح هنا أن لا ، وفيه تسعة أقوال أخرى ذكرها المصنف في شرحه وسأذكر لك الآن بعضها ونناقشها ونبين الراجح.

لكن اعلم قبل ذلك أنه ليس كل نقض فيه هذا الخلاف بل للنقض ثلاثة أحوال :

الأول : ما كان على خلاف القياس ، فهذا لا تنتقض به العلة إجماعا كإيجاب الدية على العاقلة لا على الجاني في حالة الخطأ ، فالعلة الموجبة لذلك هنا صحيحة وهي القتل الخطأ ، وقد وجدت ولم يوجد معها حكمها بل وجبت الدية على عاقلة الجاني بالنص ولم يقدح ذلك في العلة قطعا.

وكالعرايا وهو بيع الرطب على رؤوس النخل فهو محل الربا لكنه مستثنى بالنص على خلاف القياس فلم تنتقض علة الربا فيه وهي الطعم والكيل بحيث نقول علة منقوضة فلا تصح ونقتصر على الأصناف السبعة التي نص عليها في حديث عبادة ! نقول كلا بل العلة صحيحة متحققة في العرايا وفي مثيلاتها من كل مطعوم مكيل لكن نخص العرايا بالجواز ونستثنيها ولا ننقض العلة بها.

الثاني: تخلف الحكم عن العلة بسبب معارضتها بعلة أخرى فهذه الحالة فيها الخلاف الآتي لكن الأكثر على أنه ليس نقضاً ، ومثاله تعليل رقِ الولد برقِّ أمِّه ، ومعلوم أن الولد يتبع في الرقِّ والحريَّةِ أمَّه ، لكن في حالة التغرير بزوجها على أنها حرة فوطئها حتى حملت فولدها منه في هذه الحالة لا يتبعها بل يتبع أباه في الحرية ، فقدمنا هنا علة التغرير على علة رق أمه.

الثالث : أن يختلف حكم العلة عنها لعدم مصادفتها محلَّها أو لفوات شرطها أو قيام مانعها فهذه الحالة فيها الخلاف الآتي في النقض ، ومن أمثلتها سرقة حكمها القطع لكن لم فات شرط الحكم بكون المسروق من حِرْزٍ لم يجب لفوات شرط ، وكَزِناً حكمه الرجم تخلف لقيام مانع وهو البكورة.

إذا علمت بذلك محل النزاع في حالات النقض فقد اختلفوا فيه على أقوال كثيرة باعتباره ناقضاً للعلة أو لا ، ذكر المصنف في شرحه عشرة أقوال وسأذكر لك في هذا الشرح أظهرها:

القول الأول: وهو الذي رجَّحه المصنف أنه لا يقدح مطلقاً كما سبق ، ونُسِب إلى القاضي وأبي الخطاب وحكاه الآمدي عن أكثر أصحابنا ، وقال به المالكية وقيل هو ظاهر قول أحمد ، و قال به أيضا أكثر الحنفية إلا أنهم ما سمَّوه نقضاً لكن تخصيصَ العلة وبه قال صاحب المتن.

القول الثاني : أن النقض قادحٌ مطلقاً ولو في موضع واحد - عكس القول الأول - فالعلة حينئذ مُلْغاة منقوضة فاسدة لا يصح القياس بها ، واختاره من أصحابنا ابن حامد

والقاضي في قول له ثان غير الأول السابق ، وهو مذهب الشافعي وأكثر أصحابه ، وكثير من المتكلمين .

القول الثالث : التفصيل بأن النقض يقدح في العلة المستنبطة إلا لفوات شرط أو وجود مانع، ولا يقدح في المنصوصة ، وهذا الذي ذكره الشيخ الأمين الشنقيطي في المذكرة ، ومن أمثلة عدم القدح في المستنبطة لوجود مانعٍ تخلفُ حكمِ القتل قصاصاً على قاتل أبيه .

ومن أمثلة عدم القدح في المنصوصة مطلقا قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - للمستحاضة (إنما ذلك عِرْق ..) مع القول بعدم النقض بالخارج النجس من غير السبيل عند من يقول بذلك.

واعلم أن أكثر الأصوليين يؤخرون الكلام عن الطرد والعكس والكسر إلى فصل القوادح لكن قدمها صاحب المتن في كلامه عن شروط العلة.

- ثم قال (والتعليل لجواز الحكم لا يُنتقض بأعيان المسائل وبنوعه لا يُنتقص بعين المسألة).

مراده هنا أن العلة لا تنتقض بخروج بعض المسائل والصُّوَر عن حكمها إن كان ذلك لأمور لا صِلَة لها بالعلة وإنما لأمورٍ أخرى خارجة عن بحث العلة كأن يقال لرجل له غنم سائمة ومعلوفة لا تجب الزكاة في السائمة لعدم إيجابها في المعلوفة ، أو له مال بلغ النصاب وآخر لم يبلغ فيقال لا زكاة فيما بلغ لعدمها فيما لم يبلغ ، فنقول هذا خطأ وإنما يقال بل الأول لم تتحقق فيه علة الزكاة بخلاف الآخر.

فكأنه يميز لك بين الصور الخارجة عن العلة في النقض ، وبين ما خرج لأمور أخرى ، فالكلام في النقض يكون باعتبار ذات العلة لا لفوات الحكم لأمور لا صلة لها بالعلة.

وقوله (وبنوعه لا ينتقص بعين المسألة) يعني أنه لا يعترض بأعيان المسائل على نقض الحكم سواء كان الحكم شخصاً - وقد سبق الشخصيُّ في المسألة السابقة - ، أو كان نوعاً كما لو قال أصحابنا الحنابلة في أكل لحم الجزور إنه ينقض الوضوء ؛ لأنه عبادة تفسد بالحدث فتفسد بالأكل كالصلاة) ، فهنا التعليل نوعيا ؛ فلم يقل لأنه وضوء - فهذه عبادة خاصة - لكن لأنه عبادة تفسد بالحدث ، فنقول هذا التعليل منقوض بالطواف ؛ فإنه يفسد بالحدث على الصحيح ولا يفسد بالأكل ، فهذا معنى قوله لا تنتقض بأعيان المسائل أي لا تعترض بانتفاء الحكم في بعض الصور ؛ لجواز أن يتخلَّلها علة أخرى يترتب عليها حكم آخر.

- ثم قال (والكسر وجود الحكمة بلا حكم)

بعد أن بين ما يتعلق بالنقض من مسائل شرع في بيان الكسر ، **والفرق بينهما أن النقض وجود العلة بلا حكم** ، **وأما الكسر فوجود الحكمة بلا حكم** ، وبعضهم سوّى بينهما ، وأما

النقض المكسور فهو وجود بعض العلة بلا حكم وهذا لا يتأتى إلا في العلل المركبة ، وهذا عند من يسوي بين النقض والكسر وأما على التفريق فالكسر يكون في الحكمة ، والنقض يكون في العلة.

ولا يُشترط اطّراد الحكمة كما لم يشترط اطراد العلة لأن التعليل على ما سبق يكون بالعلة لا الحكمة وقد تقدم الفرق بينهما أن الحكمة منتشرة وغير منضبطة بخلاف العلة لذلك لم يشترط اطرادها كالعلة.

قال في الروضة: والكسر غير لازم؛ لأن الحِكَمَ مما لا تنضبط بالرأي والاجتهاد فتعيَّن النظر إلى مراد الشارع في ضبط مقدارها .

فالكسر لا يتعلق بالعلة، وإنما يتعلق بالحكمة المترتبة على العلة، فالكسر انتفاء الحكم مع وجود الحكمة.

فإن انتفت الحكمة مع وجود الحكم فلا يسمى وإنما يسمى عكسا - وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى -

مثال الكسر قَوْلِ حَنَفِيٍّ فِي عَاصٍ بِسَفَرِهِ: سَفر فَيَتَرَخَّصُ كَغَيْرِ الْعَاصِي، فَيُعْتَرَضُ عليه بِمَنْ صَنْعَتُهُ شَاقَّةٌ حَضَرًا لا يَتَرَخَّصُ إجْمَاعًا ، فهذا يدلك على أن الكسر لا يشترط ؛ لوجود الحكمة في هذا المثال مع امتناع وجود الحكم ، فالكسر لا يبطل العلة ، ولأن التعليل يكون بالعلة لا بالحكمة.

- ثم قال (والنقض المكسور نقض بعض الأوصاف).

هذا ذكرته في المسألة السابقة ، وهو وجود بعض العلة بلا حكم أو بمعنى آخر إسقاط وإبطال بعض صفات العلة بلا حكم ، وهذا لا يكون إلا في العلل المركبة ، والعلة المركبة ما كانت متركِّبة من وصفين فأكثر كقتل العمد العدوان ، وأما العلة البسيطة فشيء واحد كالإسكار.

فنأتي على جزء أو صفة من صفات العلة ونبين أنه لا أثر له في الحكم - وهذا هو النقض المكسور ، والسؤال هل يعتبر نقضا للعلة أصلا ؟

نقول له صورتان:

الأولى:

إن أتى ببدل أعمَّ منه ثم نقضه انتقضت العلة ، مثال ذلك : أن يقال في إثبات صلاة الخوف : صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن ، فالعلة مركبة هنا من جزأين : صلاة يجب قضاؤها ، والأصل صلاة الأمن صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها ، فقيس عليه صلاة الخوف بجامع أن كلا منهما صلاة يجب قضاؤها ، فيقول المعترض خصوص كونها صلاة هذا ملغى

لا أثر له ؛ لأن الحج والصوم كذلك يجب قضاؤهما ؛ فتخصيص الصلاة بعينها لا أثر له ، فلم يبق إلا الوصف العام وهو كونها عبادة ، فينقض عليه بصوم الحائض فإنه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها بل يحرم ؛ فانتقضت العلة.

الصورة الثانية:

أن يبطل المعترض الجزء على المستدل لكن لا يأتي ببدل ، فلا يبدل خصوص الصلاة بل يسقطه ، ولكن لا يأتي بوصف آخر بل يبقي الوصف الآخر كما هو ، فلا يبقى علة للمستدل إلا قوله يجب قضاؤها ، فيقول المعترض : ليس كل ما يجب قضاؤه يؤدي كصوم الحائض.

فخلاصة النقض المكسور إسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة ثم إذا أسقطه لبيان أنه لا أثر له إما أن يأتي ببدل هو وصف أعم من الذي أسقطه وإما أن يبقى الحال على ما هو عليه ، وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وإفساد العلة به ، ويسمونه النقض من طريق المعنى والإلزام من طريق الفقه.

- ثم قال (ولا يبطلانها).

فالكسر والنقض لا ينقضان العلة ، وقد تقدم الكلام في النقض ، وأما الكسر فمن سوّاه بالنقض فما قيل سابقا يقال هنا ، وأما من فرّق فالحكمة لا يعلل بها فلا يكون الكسر بهذا المعنى الثاني ناقضا.

وأما النقض المكسور فقد تقدم بيانه باعتباره ناقضا من عدمه.

- ثم قال (والعكس هو عدم الحكم لعدم العلة شرط إن كان التعليل لجنس الحكم لا إن كان لنوعه) .

والعكس هو الملازمة في النفي بخلاف الطَّرد، **فالعكس انتفاء الحكم عند انتفاء العلة**.

وهل العكس شرط لصحة العلة ؟

نقول إن كان التعليل لجنس الحكم فهو شرط ، وأما إن كان لنوعه فليس بشرط ؛ لجواز الحكم بعلل مختلفة متعاقبة أو على جهة المعية ؛ فانتفاء حكم ما كالقتل لا يقتضي بالضرورة انتفاء العلة لجواز وجود علة أخرى.

مثال النوع :

قولنا الردّة علة لإباحة الدم ، فانتفاء الردّة لا يعني بالضرورة انتفاء الدم لأنه قد يقتل قِصاصاً لا ردّة فالقِصاص علة أخرى للدم ، وإن لم يوجد ردة فهذا مثال للعكس النوعي وهو ليس بشرط لصحة العلة بل العلو صحيحة وأما بقاء الحكم فلعلة أخرى ، وأما إذا انتفى جنس علل

القتل لانتفى معها الحكم وهو القتل، أو انتفى الحكم وهو جنس إباحة الدم لانتفت العلة المقتضية للدم لا شك ، فالعكس شرط لصحة العلة إن كان التعليل جنسا أو كان الحكم جنسا ، فانتفاء جنس الحكم أو العلة ملازم للآخر ، فانتفاء جنس إباحة الدم يلزم منه انتفاء جنس العلل المبيحة للدم ، وانتفاء جنس هذه العلل المبيحة للدم يلزم منها انتفاء حكم الدم ، وأما انتفاء نوع من أنواع العلل المبيحة للدّم فلا يلزم منه انتفاء حكم الدم وهذا بناء على الصحيح من جواز تعليل الحكم بأكثر من علة متعاقبة أو على جهة المعيَّة وأما انتفاء نوع من أنواع الحكم فغير وارد.

- **ثم قال (ويجوز تعليل حكمٍ واحد بعِلَلٍ كل صورة بعلة ويجوز تعليل صورة بعلتين وبعلل مستقلة وكل واحدة علة لا جزء علة) .**

اعلم أن المُعلّل بعللٍ متعددة قسمان :

إما أن يكون واحدا بالنوع ، وإما أن يكون واحدا بالشخص .

والواحد بالنوع يعني دون تنزيله على شخص معين كالقتل نوعا فله عدة علل فقد يكون حُكماً لقصاصٍ أو ردةٍ أو زنا محصن.

وأما الواحد بالشخص فبتنزيله على شخص معين كزيد يقتل لردته ، وعمرو لقتله عمدا عدوانا ، ونفيل لزناه محصنا.

فالواحد بالنوع يجوز تعدد علله بلا خلاف كما هو ظاهر ، وكذلك الواحد بالشخص على الصحيح فقد يقتل زيد لردته وزناه معًا.

ومثل تحريم الوطء فهذا واحد بالنوع فله عدة علل كأجنبية أولحيض ، والواحد بالشخص كتحريم وطء حائض لعدتها وإحرامها ، ولهذا قال يجوز تعليل صورة واحدة أي بالشخص بعلتين وبعلل مستقلة.

كالحدث لزوال عقل وخروج من فرج ومس أنثى فإن كل واحدة من هذه الثلاثة يثبت بها الحكم استقلالا ، وكل واحدة منها علة لا جزء علة ولهذا قال وبعلل مستقلة وكل واحدة علة لا جزء علة.

ويحتمل قوله بعلتين وبعلل مستقلة أن المراد قد يكون علتان أو أكثر مستقلة كما مثلنا ، وقد يكون مراده علتان حاصلتان معا كبول وغائط ، أو مستقلة متعاقبة كما مثلنا ، ودليل جواز ذلك كله أنه يثبت استقلال كل علة منفردة ، وأيضا لو لم تكن كل واحدة علة لامتنع اجتماع الأدلة على مسألة فإن العلل أدلة.

وقوله (وحكمين بعلة إثباتا ونفيا)

يعني أنه يجوز تعليل حكمين بعلة إثباتا كطلوع الهلال فهو علة للإمساك وصلاة الصبح ، وكالقطع والغرامة على السارق لعلة واحدة هي السرقة ، ومثال النفي الحيض فإنه علة لمنع الصلاة والطواف والقراءة ومس المصحف ، وقد أخطأ من منع ذلك لأن كل ذلك ثابت بالنص ولا اجتهاد معه.

٣) **الشرط الثالث للعلة حتى تكون معتبرة صحيحة قوله (وأن لا تتأخر علة الأصل عن حكمه).**
أي استدلالا فيستنتج القائس من حكم الأصل علة ليجمع معه فرعا كما لو قيل فيمن أصابه عرَق كلب : أصابه عرق حيوان نجس فكان نجسا كلعابه فيمنع السائل كون عرق الكلب نجسا ، فالأصل في هذا المثال لعاب الكلب ، والفرع عرقه ، والحكم النجاسة ، ، والعلة استقذار العرق بناء على حكم الأصل الذي هو النجاسة ، فهنا تقدم حكم نجاسة الكلب على علة قياس اللعاب عليه أو بمعنى آخر استنتج القائس العلة من الحكم ، فهذا مردود ولهذا اشترط هذا الشرط ؛ إذ إن المعهود تقدم العلة فيكون الحكم فرعا عنها ، ولا تستنتج العلة من حكم الأصل

٤) **ثم قال في الشرط الرابع (ألا ترجع على الأصل بالإبطال وفي قول ولا بتخصيص) .**

كتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة بدفع حاجة الفقير فجوزوا إخراج القيمة ، إذن لماذا فرضت الشاة ؟! فهذه العلة عادت على الأصل الذي هو الشاة المفروضة بإبطالها وإخراج القيمة عنها ، وهذا ناقض مفسد للعلة إذ هو مُفضٍ لعدم وجوب الشاة ، والصحيح أنه لا قياس هنا لأنه غير معقول المعنى .

غير أن الشاة لها مفهوم لقب وهو معتبر هنا ، وكان يمكن فرض مال عنها ومع ذلك لم يشرعه ، وما كان ربك نسيا.

٥) **وألا تعود على حكم الأصل بتخصيص ولهذا قال (وفي قول ولا بتخصيص).**

يعني هل من شروط العلة ألا تعود على حكم الأصل الذي استنبطت منه بتخصيص أو لا ؟

مثل النهي عن بيع اللحم بالحيوان حيث استنبطوا من ذلك معنى الربا فخصصوا الحيوان بالمأكول لأنه بيع ربوي بأصله ، فما ليس بربوي لا مدخل له في النهي، فقد عادت العلة على أصلها بالتخصيص وهذا مفسد للعلة إذ يصير ذلك اجتهادا في مقابلة النص العام بتخصيصه.

وإن كان الصحيح في هذه المسألة الفقهية التفصيل بحسب مقصود المشتري والبائع فإن كان الحيوان للركوب لا للأكل جاز لأنه بذلك يختلف جنسه عن اللحم ، وإن كان للأكل وكان الحيوان من نفس جنس اللحم جري فيه نوعا الربا الفضل والنسيئة ، وإن كان مختلف الجنس جرى فيه النسيئة فقط .

وأما إن عادت العلة المستنبطة على حكم الأصل بالتعميم فهو جائز ولا يقدح في العلة إجماعاً كما في حديث (لا يقضي القاضي وهو غضبان) والعلة التشويش وهذه العلة تعمُّ الغضب والجوع وغيرهما.

٦) قال (وألا يكون للمستنبطة معارض في الأصل).

أي علة أخرى تخالفها وتنتج حكما معارضا فنحتاج حينئذ لمرجح فهي علة فاسدة ، كقياس حنفي صوم الفرض على النفل في حكم ابتدائهما قبل الزوال بعلة أنهما معينان ، فيقول له آخر بل العلة في الفرض هي الاحتياط بتبييت النية قبل الفجر فيحتاج إلي مرجح ، والصحيح كما لا يخفي أن العلة هنا جاء النص فيها واضحا وهو الحديث (من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له) ، فالعلة المدعاة مع كونها معارضة فهي أيضا مخالفة للنص فهي فاسدة .

٧) قال (وألا تخالف نصّاً ولا إجماعاً).

لأن النص والإجماع لا يقاومهما القياس بل يكون قياسا في مقابلة النص وهو من أنواع القياس الباطل ويسمى فاسد الاعتبار.

كقول حنفي : امرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليّها قياساً على بيع سلعتها ، فيرد هذا بأن هذه العلة مخالفة للحديث (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل).

ومثال مخالفة القياس الإجماع أن يدعي مسافر أنه لا يجب عليه الصلاة في السفر قياسا على الصوم بجامع المشقة ، لكن الإجماع على عدم اعتبار المشقة في الصلاة حال السفر.

٨) قال (وأن لا تتضمن زيادة على النص) .

وهذا شرط غير صحيح إذ ليس كل زيادة مردودة كما سيأتي في النسخ ؛ فلا يشترط ذلك إلا أن تكون الزيادة منافية للنص لأنها إذا لم تناف النصّ لم يضرّ وجودها ، و مِثَالُ ذلك أن نقول مثلا لا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إلاَّ يَدًا بيد سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَتُعَلَّلُ الْحُرْمَةُ بِأَنَّهُ رِبًا فِيمَا يُوزَنُ كَالنَّقْدَيْنِ، فَيَلْزَمُ التَّقَابُضُ، مَعَ أَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ بخلاف ما لو قسنا طعاما على طعام فهو داخل في النص لكن النقدين أين هما من كونهما طعاما ! فالعلة لأنها غير صحيحة زدت بها ما لم يشمله النص .

٩) قال (وأن يكون دليلها شرعيا) .

لأن دليلها إذا لم يكن شرعيا لزم أن لا يكون القياس شرعيا ، وسيأتيك في مسالك العلة الستة أنها كلها شرعية.

١٠) قال (ولا يعم دليلها حكم الفرع بعمومه أو بخصوصه).

بعمومه كقياس التفاح على البر بجامع الطعم فيقال العلة دليلها حديث الطعام بالطعام ، فهو شامل للتفاح فلا حاجة للقياس ، بل يكون فاسدا لكن جرت عادة أهل العلم أن يقرنوا القياس مع دليل الكتاب والسنة من باب تكثير الأدلة أو من باب التمثيل على القواعد وتمرين الطالب ، وإلا فالقياس لا يكون إلا فيما لا نص فيه من مجهول الحكم.

وبخصوصه كقول حنفي في نجاسة غير السبيل : خارج نجس فينقض كالسبيل ثم أثبت العلة بما يروى (من قاء أو رعف فليتوضأ) ، وسبب اشتراط هذا الشرط أن الحكم إذا ثبت للفرع بعموم النص أو بخصوصه صار إثباته بالقياس تطويلا بلا فائدة.

والصحيح في مسألة انتقاض الوضوء بالقيء والرعاف مذهب المالكية والشافعية من عدم النقض وإن حكم بنجاسته وراجع كتابي (الإلمام بما في فقه الطهارة من مسائل وأحكام).

١١) قال (وأن تتعين).

أي محصورة ظاهرة منضبطة لا مبهمة شائعة منتشرة ، وسبق بيان هذا.

خلافا لمن اكتفى بالحكمة متعلقا بقول عمر - رضي الله عنه - (اعرف الأشياء والنظائر وقِس الأمور برأيك) فيكفي عندهم كون الشيء مشبها للشيء شبها ما ، وهذا خطأ لأن مؤداه إهمال النصوص ومعارضتها بالرأي ، غير أنه يفضي إلى أن العامي والمجتهد سواء في إثبات الأحكام الشرعية في الحوادث ، وإنما مراد الفاروق بقوله برأيك أي باجتهادك في تطبيق القياس الشرعي المستوفي الشروط والأركان .

١٢) قال (وألا تكون وصفاً مقدراً وقد تكون حكماً شرعيا) .

يعني أن تكون وصفا حقيقيا ، فإن كانت وصفا مقدرا اعتباريا في الذهن لم تصح ، لكن هذا مرجوح ؛ فإن العلل التقديرية لا يخلو منها باب فقهي كالأحداث الصغرى والكبرى كما هو مقرر في فقه الطهارة فهي أوصاف ، وقد سبق أمثلة كثيرة في القياس عليها ، وكتعليل جواز التصرف في البيع بالملك والملك أمر تقديري.

قال المصنف (قلت : الفروع الفقهية كثيرة بالتعليل بالأمور التقديرية كثيرة جدا ، لا يكاد يخلو باب من الأبواب إلا وهو معلل بعلل مقدرة في الذهن لا يكاد يكون عندهم في ذلك خلاف وكأنها عندهم بمنزلة التحقيقات أي القطعيات).

كالمسلم فيه في باب السلم فهو موصوف في الذمة وهي أمرها تقديري.

هذا آخر ما ذكره من شروط العلة .

- **ثم قال (وقد تكون حكما شرعيا).**

كقياس النبي - صلى الله عليه وسلم - إجزاء الحج عن غيرك على إجزاء الدين عنه بجامع الإجزاء وهو شرعي ، وكتعليل تحريم بيع الكلب بنجاسته ، والنجاسة أمر ثابت عنه شرعا.

- **قال (وتكون صفة الاتفاق والاختلاف علة)** يعني أنه يمكن التعليل بهما ؛ لأن الاتفاق يفيد ثقلا في الحكم بخلاف الاختلاف فهو خفة في الحكم.

والصواب عدم صحة ذلك لكونهما حادثين بعد النبي - عليه الصلاة والسلام - والعلل بأنواعها سيأتي أن جميعها شرعية تحتاج لدليل شرعي ؛ فإما دليل شرعي قبل وفاة النبي - صلي الله عليه وسلم - وإما وصف معتبر في الدليل الشرعي منصوصا أو مجمعا عليه أو مستنبطا من الدليل ، والدليل قد وجد قبل وفاته ؛ فيكون الاتفاق والاختلاف الحادثان بعد النبي صلى الله عليه وسلم بدون ذلك لا عبرة به.

- **قال (ويتعدَّدُ الوصف ويقع).**

يعني أن العلل تنقسم باعتبار كميتها إلى بسيطة ومركبة ، فأما البسيطة فهي من وصف واحد كالإسكار ، وأما المركبة فمن عدة أوصاف كحكم القصاص من قتل العمد العدوان فعلته مركبة.

وقوله (ويقع) إشارة إلى خلاف بعضهم في عدم وقوع المركبة ، وهذا مردود بالواقع سواء كانت مستقلة يكفي الواحد منها للحكم مثل انتقاص الطهارة ببولٍ وغائطٍ ودمٍ ، أو غير مستقلة كقتلِ العمدِ العدوان.

- **ثم قال (وما حكم به الشارع مطلقا ، أو في عين ، أو أقرّه لا يعلل بمختصة بذلك الوقت بحيث يزول الحكم مطلقا - أي بزوالها - وقد تزول العلة ويبقى الحكم كالرّمل ، وتعليله بعلة زالت وإذا عادت عاد فيه نظر).**

ويقصد بالشارع نبينا - عليه الصلاة والسلام - لكن هذا اصطلاح له خاص ، والصحيح ألا يطلق الشارع إلا على الله سبحانه ، وإنما النبي مبلغ عليه الصلاة والسلام ، وقولنا أن الله هو الشارع فَمِن باب الإخبار لا التسمية ، وأما دليل جواز الإخبار عنه بذلك فلأن له أصلا في الكتاب والسنة منه قوله سبحانه عن نفسه (شرع لكم من الدين) وكذلك ما سيأتي في باب النسخ من الإخبار عنه بالناسخ والصانع والمتقن لثبوت أصل مادتها لله شرعا بخلاف ما لم يثبت له أصل شرعا فأصح القولين ألا يخبر به عنه .

وقوله (لا يُعلّل بمختصة) أي لا يقال أن هذا حكم خاص بواقعة عين ؛ لأن الأصل أن تشريعه عام ، وأن خطابه الأصل فيه عمومه لا خصوصه ، ويأتي ذلك في بيان الفرق بين قضايا الأعيان وبين قاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وما حكم به مطلقا دون أن يُخَصّ بعين أو حكم به في عين أو أقرّ الرسولُ غيره عليه في وقت فلا يقال هذا حكم خاص بهذا الوقت أو بهذه العين ، بل هو حكم عام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها تماما كحكمه المطلق ، بل قد تزول العلة ويبقى الحكم كالرّمل عند الطواف في الثلاثة الأولى ، وكوضع المؤذن سبابته في أذنه للإسماع، وكالاستدارة عند الحولقة يمينا ويسيرا ، فعلّة الرمل زالت ، وكذا الاستدارة زالت بمكبرات الصوت ومع ذلك لا نقول بزوال هاتين السنتين وشبههما بزوال العلة حتى إذا عادت عاد ، لا ، بل يعلل الحكم بهذه العلة إلى قيام الساعة وإن زال السبب الذي لأجله شُرِعتا.

- ثم قال (وعكسه حكم ناسخ بمختصة بذلك الزمن بحيث إذا زالت زال ووقوعه في خطاب عام فيه نظر) .

قوله وعكسه أي عكس ما تقدم.

وقد ذكرنا في المسألة السابقة أن الأصل أن ما علّل به حكم فعام لا يُخصّ بواقعة عين على الصحيح ولا بإقراره في وقت فيقال خاص بهذا الوقت ، لا ، بل إذا انتفت العلة بقي الحكم ، وهنا إذا نسخ الحكم ارتفع بعلته ، فإن عادت العلة بعد النبي - صلي الله عليه وسلم - لم يعد الحكم ، وإن ارتفعت العلة وبقي الحكم في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - فيبقى على ما هو عليه ، فإن عادت فلا نعلل بها بل نبقى على الأصل.

فصل : شروط حكم الأصل

- قال (لا يشترط القطع بحكم الأصل ولا بوجودها في الفرع)

يعني أنه يكفي الظن ؛ لأن الأحكام قد تكون ظنية أو قطعية ، والقياس مبناه على الظن في الجملة ، ومعنى كلامه أنه لا يشترط في العلة ولو كانت مستنبطة أن تكون من أصل مقطوع بحكمه على الصحيح ؛ ولهذا قال في الشرح (إذ يجوز القياس على ماثبت بدليل ظني كخبر الواحد والعموم والمفهوم وغيرها لأنه غاية الاجتهاد) انتهى ، وقد سبق مرارا أن العبرة بصحة النسبة للنبي - صلى الله عليه وسلم - سواء كانت قطعية أو ظنية ، وإنما هذا التفريق من فعل المبتدعة الملحدين من أشاعرة وغيرهم مِمَّن لا يقبل من كلام الرسول عليه الصلاة والسلام إلا المتواتر ، ويردُّون الآحاد.

ولا يشترط كذلك أن تكون العلة مقطوعاً بوجودها في الفرع بل يكفي الظن ؛ لأن القياس ظني في جملته فلا يضر كون أركانه أو شيء منها ظنّيّاً.

- ثم قال (ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابيّ إن لم يكن حجة).

أي لا يشترط عدم مخالفة مذهب الصحابي إن لم يكن حجة ، فإن كان حجة عند من رجح ذلك وخالف قاعدة القياس فقوله مقدم عليه.

وعلى ما رجحناه في حجية قول الصحابي بشروطها فإن تحققت كان حجة وقدمناه على القياس وإلا فلا.

- ثم قال (ولا النص عليها أو الإجماع على تعليله)

أي لا يشترط لصحة العلة والقياس بها النص عليها ولا الإجماع بل قد تكون مستنبطة ، ولا يشترط الاتفاق على أن حكم الأصل معلل.

- قال (وإن كانت علة انتفاء الحكم وجود مانع أو عدم شرط لزم وجود المقتضي).

يعني أنه إذا منع من الحكم مانع أو فوات شرط لم يقتض ذلك فساد العلة ولم يمنع وجودها بل هي صحيحة بشروطها وإلا لانتفى الحكم بفسادها لا لفوات شرط أو غيره إذ إن الشرط ما كان شرطا إلا لوجود العلة فإن له صلة بها وكذلك المانع ، فلا يقال أن الأجنبي لا يرث بعلة أنه عبد والرق مانع من الإرث بل يقال لأنه أجنبي عن الميت تماما فلا نسب بينه وبين الميت ولا نكاح ولا ولاء فلا يصح القول بأن انتفاء الحكم بسبب فوات شرط او قيام مانع والعلة ابتداء لم تقم ! بل أثبت العرش أولا ثم انقش، ولا يقال كذلك بعدم وجوب الزكاة على الفقير لعدم تمام الحول بل نعلل ذلك بعدم ملك النصاب أصلا ابتداء ولهذا قال (لزم وجود المقتضي - بكسر الضاد - أي العلة)وإنما تخلف الحكم لا لفسادها وإنما لوجود مانع أو فوات شرط .

- ثم قال (ويصح كون العلة صورة المسأله وحكم الأصل ثابت بالنص لا بها) .

يعني أنه يصحُّ كون العلة مسألة أخرى يستدل بجوازها على أنها علة المسألة الأولى ولو وجد نصٌّ على جوازها كأن نقول يصحُّ رهن مشاع - وهو المشترك ملكا بين شخص وغيره - وتعليل صحة هذا الرهن بمسألة أخرى وهي صحة الرهن من الشريك غير المشاع ، فرهن المشاع فرع مقيس على الرهن من الشريك فيكون أصلا وعلة في آن ؛ ولهذا منعه بعضهم ؛ لإفضائه إلى تعليل المسألة وعدمه ، لكن رجح هنا صحة ذلك بمعنى أن هذه الصورة دليل على وجود العلة في الفرع لا على أنها نفسها علة الفرع ، والأولى إذا وجد في المسألة نصٌّ ألا يُستدلَّ بالقياس معه لأن الحكم قد يكون تعبُّداً ، فلو ثبت بالعلة وكانت مستنبطة مظنونة لم يثبت مع عدمها.

فصل : شروط الفرع

١) الشرط الأول قال (أن توجد فيه بتمامها فيما يقصد من عينها أو جنسها فإن كانت قطعية فقطعي وهو قياس الأولى والمساواة ، أو ظنية فظني وهو قياس الأدون) .

قوله أن توجد فيه بتمامها أي العلة سواء وجدت بعينها كاملة في الفرع كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة ، أو وجد جنسها كقياس الأطراف على القتل في القصاص بجامع الجناية ، وهذا يشمل قياس الأولى كقياس الضرب على قول أُفٍّ بجامع الإيذاء على القول بأن مفهوم

الموافقة هنا قياس لا من اللفظ ، ويشمل قياس المساواة كقياس التفاح على البُرّ في كونه ربويا بجامع الطعم ، وكلا نوعي القياس الأولى والمساواة قطعي ، أو كان القياس من قياس الأدون على الأعلى وهو الظني في نفس مثال التفاح إن جمعنا مع الطعم علة الكيل ، وليس معنى أنه أدون أنه لا توجد فيه العلة كاملة بل علة الجميع كاملة لكنها قد تكون مركبة ؛ ولهذا قلنا سواء وجدت بعينها أو جنسها ، وهي في الأولى والمساواة قطعية ، وفي الأدون ظنية ، وليس معنى أنها ظنية أنها لم توجد بكمالها بل المراد أنها ينازعها علة أخرى أو أنها جزء علة مركبة.

وعن بعض الحنفية في هذا الشرط يكفي مجرد الشبه وهو مردود ؛ لأن الصحابة كانوا يعتبرون المعنى المؤثر في الحكم ، ولأن ذلك يفضي إلى اشتراك العامي والعالم في هذا الشبه المزعوم ، ولأنه ليس هذا الشبه بأولى من عكسه.

٢) الشرط الثاني قال (وأن تؤثر في أصلها المقيس عليه) .

قال في الشرح : واكتفي الحلواني بتأثيرها في أصل ما أي أصل كان .انتهى.

وقيل في أصلها وفي بقية المواضع ، فهي ثلاثة أقوال: أن تؤثر العلة في الأصل المقيس عليه ، أو المقيس عليه وغيره ، أو أيِّ أصلٍ كان ولو غيرَ المقيس عليه المهم أنها علة الحكم.

٣) قال (وأن يساوي حكم الفرع حكم الأصل فيما يقصد كونه وسيلة للحكمة من عين الحكم أو جنسه) .

أي فيما يقصد المساواة فيه من الحكم : **عين الحكم** كقياس المثقل على المحدد في الحكم بالقتل ، **أو جنسه** كقياس ولاية الصغيرة في نكاحها على ولاية المال مع أن ما يترتب عليها مختلف لكن المراد جنس الولاية.

وأما إذا اختلف الحكم فالقياس فاسد، كقياس النبيذ على الخمر بجعل الخمر محرمة والنبيذ مكروها ، مع أن الجامع الإسكار ؛ فهو قياس فاسد ؛ لمخالفة حكم الفرع للأصل ، كقياس الشافعي ظهار الذميّ على المسلم في الحرمة مع أن الحكم مختلف ؛ إذ يشترط في الرقبة الإيمان ، والكافر لا يملك المسلم ، ولا يقبل منه صيام لكن إطعام ، فاختلف الحكم ؛ ولهذا ذهب الجمهور أن ظهار الذمي غير واقع.

٤) ومن شروط الفرع قال (ألا يكون منصوصاً على حكمه بموافق).

وللمسألة صورتان :

الأولى: أن يدل نفس النص على حكم الفرع كالأصل فيكون القياس فاسدا ؛ إذ ليس جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا بأولى من العكس ، غير أنه اجتهاد في مقابلة النص ؛ فإن

الفرع المزعوم صار معلوم الحكم بالنص ، والأصل في الفرع أن يكون مجهول الحكم.

فإن دل نص آخر على حكم الفرع غير النص الذي دل على حكم الأصل فقيل له حكم الحالة الأولى بفساد القياس لما قلناه ، وقيل يصح القياس من باب تكثير الأدلة وتمرين الطالب ، لكن الراجح الأول لقول معاذ - رضي الله عنه – (فإن لم أجد أجتهد رأيي) فلا قياس مع وجود النص.

الحالة الثانية:

أن يكون ذلك الحكم المنصوص عليه للفرع مخالفا لقياسه على الأصل ، فلا شك يقدم النص ويطرح القياس؛ فهو فاسد .

٥) قال (ولا متقدما على حكم الأصل) .

يعني ألا يكون حكم الفرع مُتقدِّما على حكم الأصل ، قال المصنف (قال الكُوْرانِي كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية ؛ فإن التيمم متأخر عنه ، فلو ثبت به ثبت حكم شرعي بلا دليل إذ الفرض أنه لا دليل عليه سوى القياس) .

يعني أننا لو قسنا الوضوء المقدم على التيمم المتأخر للزم أن تكون أحكام الوضوء ثابتة بغير دليل ؛ لأن القياس لا يحتاج إليه إلا إذا عدم الدليل ، فهل أحكام الوضوء التي نعرفها مع أنه متقدم على التيمم تثبت بغير دليل حتى نقيسه على التيمم المتأخر عنه ؟! الجواب : قطعا لا؛ لهذا فالقياس فاسد.

- ثم قال في ختام شروط الفرع (ولا ثبوت حكمه بنصٍّ جملة) .

أي لا يشترط في الفرع ثبوت حكمه بنصّ في الجملة على الصحيح خلافا لبعضهم ، و إلا فلا حاجة للقياس مع النصّ ولو دل عليه بالعموم ، مثل حكم (أنها عليه حرام) فهذه لم يدل عليها حكم لا في الجملة ولا في التفصيل ومع ذلك قاسه العلماء على الطلاق أو الظهار أو اليمين فأقوال الفقهاء تدور بين هذه الثلاثة .

مسالك العلة

لما فرغ من شروط العلة وغيرها من أركان القياس شرع في بيان الطرق التي تدل على كون الوصف علة ، ومسالك أي طرق نثبت من خلالها الوصف علة ، ولها قسمان جامعان فإما نقل وإما استنباط ، ولكل منهما ثلاثة مسالك.

١) المسلك الأول من مسالك النقل : الإجماع .

وقدّمه هنا على المسلك الثاني الذي هو النص لأمور ، منها :

أولها : أنه لا يحتمل نسخاً ولا تخصيصاً ولا غيرَها بخلاف النصِّ ؛ فالإجماع أقوي باعتبار ذلك سواء كان قطعياً أو ظنياً ، وقيل بل القطعي وأما الظني فلا يقدم على النص ، والقطعي مرادنا منه هنا القولي بخلاف السكوتي ، وليس كل قولي يقدم على النص أيضا لكن ما كان متواترا .

وثانيها : طول تفاصيل النص كما سترى إن شاء الله ، وثالثها أن الإجماع مقدم على النص في العمل ، وقدم بعض الأصوليين النص على الإجماع لقلة الإجماعات القطعية ولأن النص هو أصل الإجماع.

والمراد بثبوت العلة بالإجماع أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم علته كذا ، كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية على المال ، وكإجماعهم في قوله (لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان) فعلته الغضب وكل ما أشغل القلب ، وهذا مما مثّلوا به على عود العلة على النص بالتعميم وتقدم الكلام عليه ، وكإجماعهم على تعليل تقديم الأخ الشقيق في الإرث على الأخ لأب ؛ لأنه أقرب فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح وصلاة الجنازة وتحمّل العقل والوصية لأقرب الأقارب والوقف عليه ونحو ذلك ، وإنما اختلفوا في بعض هذه الصور للتنازع في وجود العلة في الأصل والفرع أو في حصول شرطها أو مانعها لا في كونها علة

٢) المسلك الثاني : النصّ

أي النص من كتاب أو سنة على كون وصفٍ ما علةً للحكم ، وهو قسمان : نصّ صريح لا يحتمل إلا العلية ، ونصّ ظاهر يحتملها وغيرها ، وإذا تعارضا قدمنا الصريح.

فأما الصريح وهو القاطع فهو ما لا يحتمل إلا العلة المنصوص عليه منه ، أو هو ما وضع لإفادة التعليل ، أي لفظ يدل وضعا على العِلّية ، بحيث لا يحتمل غير العلة ، وقد تقدم تعريف النص وهو ما لا يفهم منه إلا معنى واحد.

وهذا من أعظم ما يرد به على الجبرية من أشاعرة وجهمية من نفاة التعليل والحكمة

وانظر كتابي (كتاب القضاء والقدر) من١٦٢صفحة إلى٨٩ في هذه المسألة .

ومن الألفاظ الصريحة :

- كلعلة كذا ، أو بسبب كذا ، أو لأجل كذا، أو من أجل كذا كقوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن

أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا)، وفي الحديث (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر) ، و(إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الدافة ...).

- ومثل لفظ (كي يكون كذا) سواء كانت مجردة من لا نحو قوله تعالى (كي تقرّ عينها) و(لكي لا تأسوا) ، وكل هذه الألفاظ نصٌّ على التعليل لا تحتمل غيره.

- ومثل (إذن) عاملة وغير عاملة ، كما في الحديث (إذا" يغفر الله لك ذنبك كله).

- ومثل (إنّ) مشددة النون فهي للتعليل على خلاف هل هي نصٌّ فيه أم ظاهر، ولكنها تكون نصا للتعليل إذا اقترنت بها فاء السببية ، مثال الأول (إنه ركس ائت بغيرها) ، ومثال الثاني (فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا) ويجب العمل بعليتها حتى على القول بأنها ظاهرة في التعليل لا نصّ على ما سبق من قاعدة ظواهر النصوص.

- ومن ألفاظ التعليل كذلك المفعول لأجله ، مثل قوله (حذر الموت) سواء جرّ لاقتران اللام به أو نصب ، وهو آكد من إن المشددة وحدها.

- ومن ألفاظ الصريح كذلك لفظ الحكمة كقوله تعالى (حكمة بالغة).

فجميع ما سبق من الألفاظ هو من الصريح في التعليل إلا إن مشددة النون ففيها الخلاف السابق.

- وأما الظاهر - وهو ما يحتمل معنى غير العلية احتمالا مرجوحا - فيحمل على ظاهره ولا يحمل على المعنى المرجوح إلا بدليل ، فإن كان هذا الدليل فاسدا فهو التأويل الفاسد الذي يسميه علماء الاعتقاد التحريف ، وإن حمل عليه من غير دليل فاتباع هوى.

والقاعدة في هذا النوع أنه من قسم الظاهر باعتبار أصله واحتماله معنيين هو في أحدهما أظهر وأرجح من الآخر ، لكن قد يجعل من الصريح في التعليل وذلك إذا تعذر حمله على غير التعليل في بعض المواضع لدليل خاص فتصير حينئذ نصا في التعليل.

- مثل لام التعليل ، وهي التي يكون ما بعدها علة لما قبلها ، مضمرة كانت أو ظاهرة كما هو مبسوط في محله من علم النحو ، كما في قوله تعالى (كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور)، وقوله (ليذوق وبال أمره)، ومثال تقديرها قوله تعالى (أن كان ذا مال وبنين) أي لأن كان.

ويدخل في هذا إذا كان الواقع بعد أن كان وحذفت على حد قول ابن مالك (وبعد أن تعريف ما عنها ارتكب كمثل أمّا أنت برا فاقترب) فراجعه في محله.

وإنما لم نجعل اللام وما سيأتي بعدها من الصريح لأن كلا منها له معانٍ غير التعليل ذكر بعضها ابن مالك في الخلاصة فقال(واللام للملك وشبهه وفي تعدية أيضا وتعليل قفي وزيد ..)

، لكنها أظهر في التعليل إلا إذا نصَّ دليلٌ على أنها للتعليل فتكون نصًّا لا ظاهرا كما سبق أن ذكرنا.

- ومثل الباء نحو قوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم) فالباء هنا للتعليل ، وما حرف صلة للتوكيد ، ولها عدة معان مذكورة في الألفية ولهذا هي ظاهرة في التعليل لا نص إلا ما ذكرناه في القاعدة السابقة.

وإن قام دليل أن المتكلم لم يقصد بكلامه التعليل فاستعمال أداة التعليل فيما لا يصلح علة مجاز كقول القائل لم فعلت فيجاب لأني أردت فهذا لا يصلح علة لأن العلة هي المقتضي الخارجي للفعل والإرادة هي أوله ؛ فيكون قوله لأني أردت من استعمال اللفظ في غير محله فيكون مجازا.

- الإيماء والتنبيه ، وقد ضمه المصنف للنص الصريح والظاهر ؛ فقال (ومن النصِّ أيضًا إيماءٌ وتنبيهٌ)

والإيماء والتنبيه بمعنىً واحد وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيدا من فصاحة كلام الشارع ولكان إتيانا بالألفاظ في غير مواضعها ، مع أن كلام الشارع ُمنزّهاً عن الحشو الذي لا فائدة فيه.

وهنا ثلاث صور باعتبار ظهور الوصف أو الحكم او ظهورهما معا ؛ فإذا ذُكِرَا معاً فلا خلاف في إفادة العلية من الإيماء ، أما إذا ذكر الحكم صريحا والوصف مستنبط أو العكس فمحل خلاف هل هو مع العلية من دلالة الإيماء أو لا ، ورجح المصنف في الكوكب أن الثلاثة من الإيماء.

- مثال استنباط العلة مع ذكر الحكم قول الرسول - عليه الصلاة والسلام – (لا تبيعوا البُرَّ بالبُرَّ) فعلة الطعم فُهِمتْ باستنباط ، ولكن اختلفوا هل هذا من دلالة الإيماء أم لا

- ومثال استنباط الحكم مع ذكر العلة قوله تعالى (وأحلّ الله البيع وحرم الربا) .

فحل البيع الذي هو الوصف مصرح به ، بخلاف الحكم الذي هو الصحة.

- ومن أنواع الإيماء الذي صُرِّحَ فيه بالوصف والحكم معًا :

أ - ترتب حكم عقب وصف بالفاء ؛ فيدل ذلك أن هذا الوصف من كلام الشارع أو غيره علة لهذا الحكم ؛ فإن هذه الفاء للتعقيب ويلزم من التعقيب السببية غالبًا إن لم تكن للعطف ؛ ولهذا الاحتمال كانت من الظاهر لا النصّ.

مثال ذلك : قوله تعالى (ويسألونك عن المحيض قل هو أذىً فاعتزلوا النساء في المحيض) فوصف هو الأذى تلاه فاء السببية مع ذكر الحكم فهي دلالة إيماء جاء وصف بعده حكمة.

مثال ثانٍ : قوله تعالى (والسارق والسارقة) ، وقوله تعالى (الزانية والزاني) فذكر الحكم والوصف معا ؛ فجاء الوصف أولاً فتلاه الحكم بالفاء.

مثال ثالث : من الحديث في الحاجّ الذي وقصته راحلته (فإنه يأتي يوم القيامة ملبّياً) فهنا تقدم الحكم على الوصف لقرن إن بالفاء ، فقد يتقدم الحكم على الوصف بالفاء لكن هذا خلاف المعهود وتقدم العلة ثم مجيء الحكم بالفاء أقوى من عكسه.

مثال رابع : على إتيان الفاء في غير كلام الشارع قول الصحابي (سها فسجد) ومثله قولنا زنى فلان فرجم ، ولا فرق في ذلك بين كون الراوي صحابيًّا أو فقيهاً أو غيرهما.

وسواء عقلنا المناسبة لوضوحها أو لم نعقلها ، ومثال وضوح المناسبة والحكمة الآية (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ، ومثال ظهورها (من مسّ ذكره فليتوضأ) وعلى كل حال هي للتعقيب والعلية والسببية.

ب- ومن أنواع الإيماء ترتب حكم على وصف بصيغة الجزاء مثل قوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) ، وقوله تعالى (من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) ، وقوله تعالي (ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين) والحديث (من اقتنى كلبا ليس كلب زرع ولا ماشية نقص من أجره كل يوم قيراطان)

ج- ومن الإيماء أيضا ذكر حكمٍ جوابًا لسؤالٍ لولا أن هذا السؤال مشتملا على الوصف والعلة لمَا كان للجواب فائدة ، فلو لم يكن السؤال علّته كان اقترانه به بعيدا شرعاً ولغةً ولَتَأخّر البيانُ عن وقت الحاجة، ولم يكن النبي - عليه الصلاة والسلام يؤخر البيان عن وقت الحاجة أبدا وهذا أحسن من قولنا لا يجوز تأدّباً مع الرسول الكريم -عليه الصلاة والسلام-

ومثال ذلك قول الصحابي أنه واقع أهله في رمضان ، فأمر بعتق رقبة فلما لم يجد قيل له أمر بصيام شهرين متتابعين ، فلم يستطع فأُمرَ بإطعام ستين مسكينا ، فهذه الكفارات علتها سؤاله من مواقعة أهله في رمضان.

هذا معنى قول المصنف (النَّصُّ وَمِنْهُ صَرِيحٌ كَلِعِلَّةِ أَوْ سَبَبِ أَوْ أَجْلِ أَوْ مِنْ أَجْلِ كَذَا أَوْ كَيْ أَوْ إذًا وَكَذَا إنَّ وَهِيَ مُلْحَقَةً بِالْفَاءِ آكَدُ وَزِيدَ الْمَفْعُولَ لَهُ وَظَاهِرٌ كَاللَّامِ ظَاهِرَةً وَمُقَدَّرَةً وَالْبَاءِ إنْ قَامَ دَلِيلٌ أَنَّهُ لَمْ يَقْصِدْ التَّعليلَ مَجَازٌ كَ لِمَ فَعَلْت ؟ فَيَقُولُ : لِأَنِّي أَرَدْت وَإِيمَاءٌ وَتَنْبِيهٌ وَمِنْ أَنْوَاعِهِ : تَرَتُّبُ حُكْمٍ عَقِبَ وَصْفٍ بِالْفَاءِ ، مِنْ كَلَامِ الشَّارِعِ وَغَيْرِهِ فَإِنَّهَا لِلتَّعْقِيبِ ظَاهِرًا ، وَيَلْزَمُ مِنْهُ السَّبَبِيَّةُ وَتَرَتُّبُ حُكْمٍ عَلَى وَصْفٍ بِصِيغَةِ الْجَزَاءِ وَذِكْرُ حُكْمٍ جَوَابًا لِسُؤَالٍ لَوْ لَمْ يَكُنْ عِلَّتَهُ كَانَ اقْتِرَانُهُ بِهِ بَعِيدًا شَرْعًا وَلُغَةً وَلَتَأَخَّرَ الْبَيَانُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ كَقَوْلِ الْأَعْرَابِيِّ(واقعت اهلي في رمضان) فقال (أعتق رقبة) .

- ثم قال (ويُسمَّى إن حذف بعض الأوصاف تنقيحَ المناط) .

وتنقيح أي تخليص وتهذيب ما علّق عليه الحكم ، والمناط أي علة الحكم ، فالمراد بتنقيح المناط تحصيل المناط الذي ربط به الشارع الحكم فيبقى من الأوصاف ما يصلح ويلغى ما لا يصلح ، وهذا ما يسمى بالسَّبْرِ والتقسيم وقد أقرَّ له أكثر منكري القياس.

والمقصود حذف بعض الأوصاف المترتب عليها الجواب ؛ لكونه لا مدخل له في العلة ككونه أعرابيا أو زيدا ، وكون المجامعة زوجة أو أمَة ، وكون حصوله في شهر تلك السنة أو غيرها ، فكل هذه الأوصاف لا مدخل لها في الحكم فيجب حذفها وعدم اعتبارها في الجواب ليتعين وصف واحد وهو أنه جامع في نهار رمضان ، فليست العلة انتهاك الحرمة بعمومها حتى يقال أن أي ناقض للصوم فيه هذه الكفارة كما ذهب إليه الإمام مالك ، لا ، بل العلة محددة.

فتنقيح المناط هو النظر في الصفات فنجمع ونحذف.

وأما استخراج المناط فسيأتي الكلام عنه في المناسبة في المَسْلْك الرابع وهو استخراج العلة المؤثرة المعينة.

د - ومن أنواع الإيماء تقدير الشارع وصفاً لو لم يكن ذلك الوصف للتعليل كان تقديره بعيدا لا فائدة فيه كأن يستنطق النبي - عليه الصلاة والسلام - السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود ثم يذكر الحكم عقبه ، كقوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر (أينقص الرطب إذا جف) فدلّ سؤاله إياه على أن علة النهي هو نقصانه فقال (لا إذن) فحرّمه.

هـ - أو يكون جوابه في نظير محلّ السؤال وليس هو عين الجواب ، كقوله للمرأة من جهينة لما سألته عن أمها أنها نذرت أن تحج ولم تحج حتى ماتت هل تحج عنها ، فلم يقل لها مباشرة حجي عنها ، بل قال (أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته) ففهمنا من تنظيره أنه دين

ومثله سؤال الخثعمية أن أباها أدركَتْه فريضةُ الحج ولم يحجّ هل تحج عنه فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أفينفعه ؟ قالت نعم ، فلم يكن جوابه - عليه الصلاة والسلام - معينا مباشرا.

فقي هذين الحديثين إيماء وتنبيه على الأصل الذي هو دين الآدمي على الميت ، والفرع وهو الحج الواجب عليه ، والعلة وهي قضاء دين الميت ، فقد جمع النبي صلى الله عليه وسلم فيهما أركان القياس كلها.

و- ومن الإيماء كذلك تعريفه بين حكمين بصفةٍ مع ذكرهما أو ذكر أحدهما ، ومثال ذكرهما معاً قوله - عليه الصلاة والسلام – (للراجل سهم وللفارس سهمان) ففرق بين الحكمين مع علة كل حكم ، ومثال ذكر أحدهما دون الآخر قوله (ولا يرث القاتل شيئا) فعلمنا أن علة المنع القتل فلو لم يكن قاتلا لوُرِّث.

ز - ومن الإيماء تفريقه بين الحكمين بشرطٍ وجزائه كقوله - صلى الله عليه وسلم - (إذا اختلفت هذه الأشياء فبيعوا كيف شئتم) فعلمنا بالإيماء والمخالفة أنها إذا لم تختلف فبيعُها رباً.

أو يكون تفريقه بينهما بغاية كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) .

أو باستثناء كقوله تعالى (فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون) فما بعده مخالف لما قبله ؛ فدلّ على أنه علّته.

أو باستدراك كقوله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) فدل على أن تعقيد اليمين علة للمؤاخذة.

فالاستدراك ، والاستثناء ، والغاية ، والشرط مع الجزاء ، كلها من أنواع التفريق بين الحكمين ؛ فما فرق الشارع بين الحكمين بذلك إلا لكون كل حكم له وصف أثّر فيه فارقَ به مقابله ، ووجه استفادة الفائدة من ذلك كله أن التفرقة لا بد لها من فائدة.

ح- ومن أنواع الإيماء أيضا تعقيب الكلام أو تضمينه ما لو لم يعلل به لم ينتظم مثل قوله تعالى (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) فعلة النهي عن البيع السعي للجمعة ، وكقوله - عليه الصلاة والسلام - لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان ، فعلة النهي هي ما أومى إليه بالتشويش على الفكر بالغضب ؛ فلو لم يعلل النهي عن القضاء عند الغضب بكونه يتضمن اضطراب المزاج المقتضي تشويش الفكر المفضي إلى الخطأ في الحكم غالبا لكان ذكره لاغياً ، وكذا نقول في البيع بعد أذان الجمعة الثاني، فالبيع والقضاء لا يمنعان مطلقا لجواز البيع في غير وقت النداء ، والقضاء مع عدم الغضب أو مع يسيره فلا بد إذن من مانع وليس إلا ما فُهم من سياق النص ومضمونه كالانشغال بالبيع عن السعي للجمعة فتفوت ، واضطراب الفكر لأجل الغضب فيقع القاضي في الخطأ فوجب إضافة النهي إليه.

ط - ومن الإيماء اقتران الحكم بوصف مناسب له بلا واسطه خلافا لما سبق فقد كان اقترانا كذلك لكن بواسطه الفاء أو جواب سؤال أو غيرهما مما سبق كأكرم العلماء وأَهِنِ الجُهّال فعلة الإكرام العلم وعلة الإهانة الجهل.

فكل ما سبق من أمثلة اقتران الوصف بالحكم معا فبقي احتمالان وهما استنباط الوصف مع التصريح بالحكم او العكس.

قال المصنف (فَإِنْ صَرَّحَ بِالْوَصْفِ وَالْحُكْمُ مُسْتَنْبَطٌ مِنْهُ ، كَـ (أحل الله البيع وحرم الربا) صِحَّتَهُ مُسْتَنْبَطَةٌ مِنْ حِلِّهِ فَمُومَى إِلَيْهِ وَعَكْسُهُ بِعَكْسِهِ كَحُرِّمَتْ الْخَمْرُ فَالْوَصْفُ مُسْتَنْبَطٌ مِنْ التَّحْرِيمِ وَلَا يُشْتَرَطُ مُنَاسَبَةُ الْوَصْفِ الْمُومَى إِلَيْهِ).

فرجّح دلالتهما بالإيماء على العلِّية وإن كان أحدهما الوصف أو الحكم غير مذكور وإنما استنبط من الآخر.

وقوله (لا يشترط مناسبة الوصف المُومَي إليه) يعني سواء أدركنا الحكمة أو لا ، فما دام أن الشرع رتّب على الوصف حكماً فهو علة ، فمعنى قوله بعدم اشتراط مناسبة أي عدم اشتراط فهم المناسبة ، نعم فهمها وبحثها يزيدنا إيمانا ، لكن إذا لم يفهم العبد حكمتها فلا يعنى عدم وجود الحكمة بل أفعال الباري كلها معللة بحكم عظيمة وهو الحكيم العليم ، وراجع كتابي (كتاب القضاء والقدر) في ذلك.

٣) المسلك الثالث من مسالك النقل : السبر والتقسيم.

وهو حصر الأوصاف وإبطال ما لا يصلح فيتعين الباقي علة ، والسبر الاختبار وإبطال ما لا يصلح من الأوصاف بدليل شرعي ، والتقسيم تعداد وحصر الأوصاف التي يظن أنها علة ، فالتقسيم أولا ثم السبر ثانيا ، لكنه قدم السبر على التقسيم في الذكر لأن السبر سبران سبر متقدم لأن الأصولي يسبر المحل أولا وما فيه من أوصاف إن وُجدت ، ثم يقسم ثم يسبر أخيرا ويبطل ما لا يصلح من الأوصاف علة بدليل شرعي فيتعين حينئذ أن يكون الوصف هو الباقي سواء كان صفة واحدة أو مركبة.

- قال (ويكفي المناظر بحثت فلم أجد غيره ، أو الأصل عدمه)

قال في الشرح (وَيَكْفِي الْمُنَاظِرَ" فِي بَيَانِ الْحَصْرِ إذَا مُنِعَ أَنْ يَقُولَ "بَحَثْت فَلَمْ أَجِدْ غَيْرَهُ" أَيْ غَيْرَ هَذَا الْوَصْفِ "أَوْ" أَنْ يَقُولَ "الأَصْلُ عَدَمُهُ" أَيْ عَدَمُ غَيْرِ هَذَا الْوَصْفِ. وَيُقْبَلُ قَوْلُهُ؛ لأَنَّهُ ثِقَة أَهْلٌ لِلنَّظَرِ؛ وَلأَنَّ الأَوْصَافَ الْعَقْلِيَّةَ وَالشَّرْعِيَّةَ لَوْ كَانَتْ لَمَا خَفِيَتْ ، عَلَى الْبَاحِثِ عَنْهَا.

مِثَالُهُ: أَنْ يَقُولَ فِي قِيَاسِ الذُّرَةِ عَلَى الْبُرِّ فِي الرِّبَوِيَّةِ: بَحَثْت عَنْ أَوْصَافِ الْبُرِّ، فَمَا وَجَدْت مَا يَصْلُحُ عِلَّةً لِلرِّبَوِيَّةِ فِي بَادِئِ الرَّأْيِ، إلاَّ الطُّعْمَ أَوْالْقُوتَ أَوْ الْكَيْلَ، لَكِنَّ الطُّعْمَ وَالْقُوتَ لا يَصْلُحُ لِذَلِكَ عِنْدَ التَّأَمُّلِ، فَيَتَعَيَّنُ الْكَيْلُ ،أَوْ يَقُولَ: الأَصْلُ عَدَمُ مَا سِوَاهَا ،فَإِنَّ بِذَلِكَ يَحْصُلُ الظَّنُّ الْمَقْصُودُ) .

- ثم قال (فإن بيَّن المعترضُ وصفاً آخرَ غيرَ ما ادَّعاه المُستدلُّ لزِمَ المستدلُّ إبطالَه)

يعني أن هذا المُستدِلّ مدّعي السبر والتقسيم إن اعترضه معترض بوصف زائد لم يذكره المستدل لزم المستدل أن يبطله وإلا لم يَصْفُ استدلاله ؛ إذ قد يكون هذا الوصف الذي زاده المعترض هو العلة ، فللمستدل طريقان لا ثالث لهما إما إبطال هذا الوصف الذي لم ينتبه له ، وإما أن ينتقض سبره وتقسيمه واستدلاله.

ولا يلزم المعترض الذي اعترض المستدل بوصف زائد بيان صلاحية هذا الوصف الذي زاده على المستدل ، وعلى المستدل إبطال صلاحيته للتعليل لأن دليله لا يتِمّ إلا بذلك فليس على المعترض ألا أن يزيد وصفا ولا عليه أن يكون صحيحا وأما المستدل فيلزمه إما نقضه أو يفسد اجتهاده ، ولا يصح قول من قال بفساده بمجرد اعتراض المعترض وإلا لكان كل ادعاء

يدّعِيه المعترض قطعا لاجتهاد المستدل بل إن أبطل المستدل وصف المعترض سلم له دليله ولا يفسد بمجرد إبداء المعترض وذلك لأن المستدل لم يَدّعِ الحصر والمجتهد يعمل بظنه.

ومتى كان الحصر والإبطال أي السبر والتقسيم قطعياً فالتعليل قطعيّ وإلا فظنيّ أي إن كانا معاً ظنّيّين أو كان أحدهما ظنِّياً والآخر قطعيّاً فالتعليل ظني.

- **ثم قال (فالتعليل ظني ويعمل به فيما لا يتعبد فيه بالقطع من العقائد ونحوها) .**

وهذا غلط منه فإن العقائد تثبت بكل ما صحت نسبته للنبي صلى الله عليه وسلم سواء كان قطعيا أو ظنيا غير أن أهل السنة على أنه يجوز التقليد في العقائد فمن قلد في التوحيد وصح توحيده صح دينه وكان مآله إلى الجنة خلافا للخوارج والمعتزلة.

- **ثم قال (ومن طرق الحذف الإلغاء) .**

أي طرق حذف بعض الأوصاف التي حصرها المستدلّ الإلغاء ؛ فإبطال بعض الأوصاف له طرق لا بالتشهّي واتِّباع الهوى ؛ ولهذا قال (يعني أن من طرق إبطال المستدل لما يدعيه المعترض من دعواه وصف يصلح للتعليل غير ما ذكره المستدل بحذفه عنه الإلغاء) وهو إثبات الحكم بالباقي أي بالوصف الباقي فقط الذي أثبته المستدل دون الوصف الذي اعترض به المعترض فإذا ثبت الحكم بأوصاف المستدل ولو في صورة واحدة دون وصف المعترض دلّ على أن وصفه غير معتبر ، ولهذا قال فيظهر استقلاله وحده ويعلم أن المحذوف وهو وصف المعترض الذي ألغاه المستدل لا أثر له ، مثال ذلك قول الحنبلي يصح أمان العبد لأنه صادر عن عاقل مسلم غير مُتّهم فيصلح قياسا على الحرّ فيزيد الحنفي عليه وصف الحرية فهنا إما أن يبطله الحنبلي أو يسقط دليله وتعليله فألغاه الحنبلي بالإجماع على صحة أمان العبد المأذون فيه فألغى وصف الحنفي ، فهذا مثال الإلغاء.

- **ثم قال (ونفي العكس كالإلغاء لا عينه) .**

يعني أن نفي العكس يشبه الإلغاء وليس هو بإلغاء لأن المستدل لم يقصد بالإلغاء أن لو كان المحذوف علة لانتفى بانتفائه بل قصد لو أن الباقي جزء علة لما استقلّ بإنتاج الحكم يعني أن المستدل الحنبلي في المثال السابق ألغى وصف الحرية لا بعدم انتفاء الحكم مع عدم الحرية - وهذا هو العكس الذي تقدم شرحه - وإنما ألغى وصف الحرية بإثبات وجود الحكم مع وجود الأوصاف والعلل التي أثبتها بعد سبره وتقسيمه فدلّ على أن ذات الوصف الملغى الذي هو الحرية في المثال السابق ليس جزءا من العلة.

- **ثم قال (ومنها طرد المحذوف مطلقا كطول وقصر).**

أي من طرق الحذف أيضا طرد المحذوف مطلقا بمعنى أنه من جنس ما علم من الشارع إلغائه مطلقا كالطول والقصر فلم يرتب الشارع أحكاما على الطول والقصر حتى نعلل بها ولو حكما

واحدا ولم يعتبر للطول ولا للقصر ولا للعربية ولا للعجمية ملحظا ولهذا كانت أوصافا طردية لا اعتبار لها فلا يُعلَّل بها حكم أصلا فإن اعترض معترض بمثلها ألغيناها.

- **ثم قال (أو ليس مطلقا ولكن بالنسبة إلى ذلك الحكم فقط وإن اعتبر في غيره كالذكورية في أحكام العتق إذ هي ملغاة فيه مع كونها معتبرة في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والإرث فلا يعلل بها شيء من أحكام العتق) .**

فان اعترض معترض بهذه الأوصاف التي علل الشارع بها في أحكام دون أخرى نظرنا هل حكمنا المبحوث من الأحكام التي اعتدَّ فيها بهذه العلة أم لا فإن كانت وإلا ألغيناها ، فالمراد بكلام المصنف هنا الأوصاف الطردية وهي الأوصاف التي ليس بينها وبين الحكم مناسبة ولم يعهد من الشارع التفات إليها في إثبات الأحكام إما بالنسبة لجميع الأحكام كالطول والقصر والغنى والفقر وإما بالنسبة لبعض الأحكام كالذكورة والأنوثة فإنها بالنسبة للعتق ليست أوصافا طردية لأنه ورد أن عتق الرجال أفضل من عتق النساء كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم عند الترمذي وغيره أنه قال " أيُّما امْرِئٍ مُسلِمٍ أعْتَقَ امْرَأً مسلِمًا كان فِكاكَهُ من النَّارِ يُجزِي كلُّ عُضوٍ مِنه عُضوًا مِنهُ ، وأيُّما امْرِئٍ مُسلِمٍ أعْتَقَ امْرَأَتَينِ مسلِمتَيْنِ كانَتا فِكاكَهُ من النَّارِ يُجزِي كلُّ عُضوٍ مِنهُما عُضوًا مِنه ، وأيُّما امْرأةٍ مُسلِمةٍ أعْتَقَتْ امرأةً مُسلِمةً كانتْ فِكَاكَهَا من النارِ يُجزِئُ كلُّ عُضوٍ مِنهُا عُضوًا مِنها " بخلاف غير ذلك من الأوصاف فمعتبرة كالشهادة والميراث والقضاء وولاية النكاح .

- **ثم قال (ومنها أي طرق الحذف عدم ظهور مناسبة).**

بأن لا يظهر للوصف المحذوف وحده مناسبة للحكم وسيأتي أن لمعرفة مناسبة الوصف ثلاثة أقسام : ما اعتبره الشارع ، ما ألغاه ، ما لم يرد فيه اعتبار ولا إلغاء.

- **قال (ويكفي المناظر بحثت فلم أجد بين الوصف والحكم مناسبة).**

فلا يحتاج المستدل إلى إثبات وإنما يبني على غلبة ظنه ويقبل منه ، فلو قال المعترض الباقي كذلك لا مناسبة له فإن كان ادعاؤه هذا بعد تسليمه لمناسبة المستدل لم يقبل منه لأنه يكون متهما وإن كان قبل تسليمه للمستدل أوصافه فسبر المستدل أرجح من سبر المعترض لأن سبر المستدل موافق لتعدية الحكم وهذا المعترض يريد إبطال الوصف وعدم تعدية الحكم مع أنه قد تعدى فيصير سبر المعترض قاصرا وعلة المستدل متعدية والعله المتعدية أرجح من القاصرة

- ثم قال (وليس له بيان المناسبة أي ليس للمستدل بيان مناسبة بين الوصف الباقي والحكم لأنه حينئذ انتقال من السبر إلى المناسبة) .

وهذا يؤدي الى انتشار الكلام بالانتقال من موضوع إلى موضوع وهذا ممنوع في باب الجدل والمناظرة لكن يحتاج المستدل إلى إثبات مُرجّح يترجح به سبره على سبر المعترض بأن يبين أن سبره موافق لتعدية الحكم.

- ثم قال (والسبر الظني حجة مطلقا أي سواء كان من ناظر أو مناظر) .

ويعني بالناظر المجتهد نفسه وبالمناظر المجتهد في مقام المناظرة.

- قال (ولو أفسد حنبلي علة شافعي لم يدل على صحة علته) .

تعليل بعض الفقهاء بغير العلة التي علل بها الشافعي والحنبلي إن كانت العلة مركبة من ثلاثة أوصاف وأبطلت أنت وصفا وصحّحت أنا وصفا فلا يعني إبطالك لوصفي صحة وصفك لأن هناك من صحح الوصف الثالث لا وصفك أنت ، وهذا واضح ، وإن كانت العلة مركبة من وصفين وأبطلت أنت الثاني فهذا دليل منك على صحة علتي ووصفي.

- قال (وليس إجماعهما دليلا على من خالفهما).

أي وإن اتفق الحنبلي والحنفي على علة فليس هو بدليل على من خالفهما لأنه ليس بإجماع أصلا.

- قال (لكنه طريق لإبطال مذهب خصمه).

الحنفي أو غير مذهبه عامة ، وقد يكون الحق مع الحنبلي أو مع ثالث آخر.

- قال (ولكلِّ حُكْمٍ علّةٌ تفضُّلا).

أي أن أفعال الله وتشريعه لا يخلو عن حكمة بالغة علمناها أو لم نعلمها ، وهذا تفضل من الله على عباده لا احتياجا كما ادَّعاه نفاة التعليل من الجهمية والجبرية المشركين ، وراجع في ذلك كتابي (كتاب القضاء والقدر)، وهذا في كل حكم من الأحكام لا أحكام دون أخرى ، وذلك لعموم قوله تعالى "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" ، وهذا عموم ، فالرحمة تعمُّ جميع ما جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - فلم تخلُ الأحكام عن فوائد ومصالح للعباد وهي العلل التي هي محل كلامنا وهذا من فضل الله تعالى وإحسانه.

وفيه ردٌّ أيضا على المعتزلة الذين يوجبون ذلك على الله سبحانه ، وإنما هو إحسان منه لخلقه أو حق أوجبه على نفسه لا بإيجاب موجب تعالى سبحانه وتقدس ، وهذا مجمع عليه في عقيدة الجماعة أن أحكام الله معللة.

- ثم قال (ويجب العمل بالظن فيها إجماعاً) .

يعني في علل الأحكام لأن القياس أكثره مبناه على الظن.

٤) المسلك الرابع من مسالك العلة المناسبة وتسمّى أيضا الإِخَالَة.

- والمناسبه في اللغة الملائمة ، وفي الاصطلاح ملائمة الوصف أو العلة المظنونة أو المقطوع بها للحكم ، وتستطيع أن تقول هي العلاقة بين العلة والحكم.

والإخالة مصدر من خال يخال من أخوات ظن ، لأن المجتهد بنظره إلى سبره يظن أن تلك العلة المعينة هي المناسبة للحكم إذا لم يكن دليل يقطع بها.

- قال (واستخراجها يُسمّى تخريج المناط) .

وقد سبق معنى تنقيح المناط في السبر والتقسيم وقلنا هو جمع الأوصاف وحذف ما لا تأثير له في الحكم ، وأما تخريج المناط فاستخراج العلة المؤثرة في الحكم بعينها ، فتخريج المناط تعيين علة الأصل ببيان المناسبة من ذات الوصف ، وسُمِّيَ كذلك لما فيه من ابتداء ما نيط به الحكم أي علق عليه كالإسكارعلة للتحريم حكماً ، فجاء النص بتحريم الخمر ، واستخرج المجتهد علته بأنها الإسكار فقاسوا عليه النبيذ وأشباهه.

وكالقتل العمد العدوان للقصاص لمنع القتل بين الناس لقوله تعالى (ولكم في القصاص حياة)فالأصل المحكوم عليه هو القتل العمد العدوان ، وحكمه المحكوم به القصاص ، والعلة حياة الناس.

- قال (المناسبة تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة) .

ففيه دور لأنه عرف الشيء بنفسه فيقال ما هي المناسبة ابتداءً ؛ فالتعريف ينبغي ألا يكون فيه من المُعرَّف شيء حتى لا يكون دورٌ ولكنه خرج من ذلك ببيان أن المناسبة هنا المراد معناها اللغوي أي الملائمة لا الاصطلاحي الذي هو العلة ، فعندنا مناسبة ومناسب ، وسبقت المناسبة وأما المناسب فهو العلة ذاتها فهو ما تقوم المصلحة عَقِبَه لرابطٍ ما عقلي كتحريم الزنا لحفظ النسل وتحريم الخمر لحفظ العقل وهكذا ، وقد ينصُّ الشرع على المناسبة فيجتمع في إدراكها الشرع والعقل وقد لا ينُصُّ عليها فيستنبطها مستنبط بعقله لأن العقل يدرك من حكم التشريع ما يدركه مما يزيده إيمانا ؛ فكان لابد من اعتبار الشرع لها فليس الاستنباط مطلقا مستقلا بالشخص عن الشرع بل لابد من دليل تندرج المصلحة تحته عامًّا كان هذا الدليل أو خاصًّا لكن لابد منه.

وهذه المناسبة قد تكون ظاهرة وقد تكون خفية لكن لابد منها لأن أفعال الله سبحانه معللة وفي كل تشريعاته حكمه بالغة علمناها أو لم نعلمها تفضلا وإحسانا إلى خلقه كما سبق ، فما خفِيَتْ عنّا مناسبتُه فلم ندرك حقيقتها سمّيناه تعبُّداً وما ظهرت مناسبته من الأحكام سمّيناه مُعلَّلاً.

- ثم قال (ويتحقق الاستقلال بعدم ما سواه بالسبر) .

قال في الشرح (يتحقق الاستقلال على أن الوصف الذي أبداه هو العلة بعدم ما سواه بطريق السبر ولا يكفي أن يقول بحثت فلم أجد غيره وإلا يلزم الاكتفاء به ابتداء ولا قائل به بخلاف ما سبق في طريق السبر والتقسيم فإنه يكتفى بذلك).

فاكتفينا به أولا وقت التقسيم لأن المراد حينها النفي والحذف لما هو غير مؤثر أما هنا فلا بُدَّ أن يدرك أن هذا الوصف هو المؤثر المناسب للحكم ولهذا قال ويتحقق الاستقلال بعدم ما سواه من بالسبر .

فهنا لابد أن ينظر ويعرف أن هذا الوصف لا يوجد غيره ولا يكتفى بقوله بحثت فلم أجد غيره ، أو أن الأصل العدم خلافاً لما سبق في السبر والتقسيم ، ولهذا قال لأن المدار هناك على الحصر فاكتفى فيه بقوله بحثت فلم أجد غيره وهنا على أنه ظفر بوصف مناسب فافترقا ؛ ففرق بين مسلك السبر والتقسيم ومسلك المناسبة هنا ، وترتيبها هكذا تقسيم ثم سبر ثم تحديد وتعيين المناسبة وهذه المناسبة والمصلحة من الحكم كما ذكرنا قد يدركها العقل وقد لا يدركها لكن يقطع بوجودها ولا يستقل العقل فيها عن الشرع سواء كانت ظاهرة أو خفية بل هي تحت دليل عام أو خاص ، فالعقل محكوم بشرعٍ ابتداءً وانتهاءً.

وقد تكون قطعية أو ظنية ، و مثال القطعية بَيعٌ ؛ فمقصوده حصول الملك ، ومثال الظنية قِصاصٌ ؛ فقد شرعه الله سبحانه لحفظ النفوس لأنه يحصل به الانزجار لكنه مظنون لأنه قد يتكرر فلا ينزجر بعضهم عنه فحصوله بذلك ظني ، وهذان القسمان القطعي والظني من المناسبات متفق على صحة التعليل بهما عند القائلين بالمناسبة وأما أن يُشكُّ في حصول المقصود المترتب عن الحكم بأن يتساوى حصوله و عدم حصوله ولا يوجد يقين ولا ظن بل يكونان متساويين فهذا لا وجود له في الشريعة حتى يعلّل بمثل ذلك أي أن يعلل الحكم بشيء يكون حصول المصلحة منه مشكوكا فيه بحيث يتساوى حصولها و عدم حصولها فهذا لا وجود له في الشريعة لأن مُشرِّعَه وهو ربنا الله سبحانه لا يمكن أن يشرع ما يتساوى فيه مصلحة وعدمها بل لا يشرع إلا ما كان مصلحة خالصة أو راجحة ولا ينهى سبحانه إلا ما كان مفسدته راجحة أو خالصة وكذا لا يُعلَّلُ بما يتوهم حصوله بأن يكون عدم حصول المقصود من شرع الحكم أرجح من حصوله كنكاح آيسة للتوالد لأنه مع إمكانه عقلا بعيد عادة وإنما يعلل بعلة خالصة أو راجحة كالنفقة في هذا المثال.

ورجح هنا التعليل بما شك فيه أو توهم إن ظهر المقصود في غالب صور الجنس وإلا فلا وحكى في هذا الاتفاق لكن الخلاف فيه محكيٌّ عن غير واحد من الأصوليين فلا اتفاق ، ومثّل لذلك بالمشقة في السفر مع اختلاف قدرها بين الناس فقد يكون حصولها مستويا أو متوهما لكن هذا لا يصح مثالا لأن هذه الحكمة منصوص عليها شرعا والشرع لا يشرع إلا ما كانت مصلحته خالصة أو راجحة فنقطع هنا بأن المشقة كذلك خالصة أو راجحة وأما لو فات المقصود يقينا لا مجرد شك وتوهم لم يعلل به عند الجمهور، وكلحوق نسب مشرقي بمغربية لم يلتقيا ونحو ذلك ، لأن المقصود من شرع الأحكام الحكم فشرع الأحكام مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيدا فلا يرد به الشرع خلافا للحنفية.

- ثم بين بعد ذلك أنواع المناسب وهي ثلاثة ضروري فحاجي فتحسيني ، وعبرنا هنا بالفاء لأنها مرتبة هكذا باعتبار الأهم فالمهم والأعلى فالأدنى يعني أن يَشرَع الله حكمًا لسدّ ضرورة أو حاجة أو تحسين وقد يكون ذلك في أمر دنيوي أو أخروي ، والمثال الذي يجمعها في وصف واحد نفقة النفس ؛ فهي ضرورية وللزوجة حاجية وللأقارب تحسينية ، وقدم الدنيوية فقال (والمناسب دنيوي ضروري أصلا وهو أعلى رتب المناسبات حفظ الدين فالنفس فالنسل فالعقل فالمال فالعِرْض) .

فبدأ بالضروري وهو ما كانت مصلحته في محل الضرورة فإذا تخلف حصل ضرر في الدنيا والدين فلابد منه في قيام مصالح الدين والدنيا وبدأ به لأنه أعلى رتب المناسبات والتعليلات يعني في إفادة الظن بما يضمن حفظ ضرورة من هذه الضرورات وهي محصورة في خمس ضرورات ولا مجال للعقل في الزيادة عليها ولا الإنقاص منها بل عليها أدلة كما سياتي.

- **قال (ويتنوع إلى خمسة أنواع وهي التي رُوعِيَتْ في كل مِلّة: حفظ الدين ، فالنفس ، فالعقل فالنسل - أو النسب - ، فالمال والعرض).**

فهي خمسه مرتبة بالفاء باعتبار الأهم فالمهم ، وهذا يفيدنا عند التعارض فنقدم الأهم فالأدنى أهمية بحسب هذا الترتيب فحفظ الدين مقدم على كل ضرورة ، ومن أدله هذه الخمس قوله تعالى في سورة الممتحنة "لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادُّون من حادَّ الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون ".

وكذلك أيضا ذكرت في سورة الإسراء في الوصايا العشر، وذكرت أيضا في سورة الأنعام في آخرها وسيأتي مزيد أدلة.

وجمع هنا بين المال والعرض بالواو ليَدُلَّ على أنها في مرتبة واحدة.

قال المصنف (فأما حفظ الدين فبقتال الكفار قال تعالى "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" ، وحديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله" ولقول الرسول صلى الله عليه وسلم "من بدَّل دينَه فاقتلوه").

فشمل قوله الكفار من كفرهم أصلي أو رِدّة وبذلك يحفظ دين الناس وبضدّه تفسد أديان الناس كما هو مشاهد.

ثم قال (وأما حفظ النفس فبمشروعية القصاص قال تعالى "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون"، وقال النبي صلى الله عليه وسلم لأنس رضي الله عنه "كتاب الله القصاص" وأما حفظ العقل فبتحريم المسكرات ونحوها كما قال تعالى "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون" ، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم "كُلُّ مُسْكِرٍ حرام" .

وَأَمَّا حِفْظُ النَّسْلِ: فَبِوُجُوبِ حَدِّ الزَّانِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وجلد الرسول - صلي الله عليه وسلم - ورجم ، وَأَمَّا حِفْظُ الْمَالِ: فَبِقَطْعِ السَّارِقِ وَتَضْمِينِهِ وَتَضْمِينِ الْغَاصِبِ وَنَحْوِهِ ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا} وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عليهِ وَسَلَّمَ "إنَّ أَمْوَالَكُمْ عليكُمْ حَرَامٌ" وَقَالَ تَعَالَى: {وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ}.

وَأَمَّا حِفْظُ الْعِرْضِ: فَبِحَدِّ الْقَذْفِ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عليهِ وَسَلَّمَ "إنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عليكُمْ حرام) .

قال الشنقيطي في نشر البنود "٢/١٧٨":

(وتسوية العرض والمال مذهب السبكي، لكن الظاهر أنّ يفصّل فيقال: من فوائد حفظ الأعراض صيانة الأنساب عن تطرّق الشك إليها بالقذف، فيلحق بحفظ النسب، فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال، فإنذ حفظهما بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المفضي إلى الشك في الأنساب أخرى، وحفظ الأنساب مقدم على الأموال. ومن الأعراض ما هو دون جمع الضروريات، وهو دون الأموال لا في رتبتها" **) انتهى كلام الشنقيطي الأمين** .

وقال الزركشي في البحر :

(والظاهر أن الأعراض تتفاوت فيها ما هو من الكليات وهي الأنساب وهي أرفع من الأموال

قال (ويلحق بالضروري ما هو مكمل له)**انتهى كلام الزركشي** .

يعني من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ومثّل على ذلك فقال (المبالغة في حفظ العقل بالحد بقليل مسكر) فالقليل قد لا يسكر ومع ذلك يحرم ويُحدُّ صاحبُه لأنه مُؤدٍّ ومُفضٍ إلى شرب الكثير المسكر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ثم قال (والمبالغة في حفظ الدين بتحريم البدعة وعقوبة المبتدع الداعي إليها ، والمبالغة في حفظ النفس بإجراء القصاص في الجراحات ، والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والخلوة والتعزير عليه ، والمبالغة في حفظ المال بتعزير الغاصب ونحوه ، والمبالغه في حفظ العرض بتعزير السابّ بغير القذف ونحو ذلك).

فالوسائل لها أحكام المقاصد هذه خلاصة ما قاله.

- **ثم قال (وحاجِيّ كبيع ونحوه وبعضها أبلغ ، وقد يكون ضروريّاً ، كشراء وليٍّ ما يحتاجه الطفل ونحوَه ، ومُكمِّل له كرعاية كفاية ومهرِ مثلٍ في تزويج صغيرة).**

قال المصنف:

(القسم الثاني من الأقسام الثلاثة الحاجيّ وهو الذي لا يكون في محل الضرورة بل في محل الحاجة وهو ما أشير إليه بقوله وحاجي).

وهذا كتجويز البيع ونحوه كإجارة ومضاربة ومساقاة ؛ فليست هذه وأشباهها من الضروريات لكن الحاجيات لأنها لا يلزم من فواتها فوات شيء من الضرورات الخمس ، وإنما الحاجة داعية إليها لأن مالِكَ الشيء قد لا يَهَبُه فيحتاج إلى شرائه وقد لا يُعِيرُه فيحتاج الى استئجاره وهلمّ جرّ.

قال الشاطبي في الموافقات (الحاجي أي أنه يُفتَقَرُ إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم يُراعَ دَخَلَ على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد الواقع أو المتوقع من فوت الضروريات)**انتهى كلام الشاطبي** .

والكلام هنا عن العلة لا عن الحُكْم فانتبه لأنه سيأتي أمثلة في التحسين حكمها الوجوب كولي المرأة ولكن العلة تحسينية، لا تقل كيف و هو واجب نكاحها بولي فنقول نحن لا نتكلم هنا عن الحكم بل عن العلة ، والعلة إن كانت لحفظ ضروري من الخمس فهي من الضروريات وإن كانت لسدّ حاجة دون الضرورة فهي من الحاجيات وإن كانت أدنى من ذلك ولا تؤثر على ضروري من الخمس ولا على حاجي ، وإنما هي تحسينية خُلُقية وأدبية فهي من التحسينيات ولو كان حكمها الوجوب فتأمل و فرّق ، وأما مثال الولي للمرأة فعلته تحسينية لأنها متعلقة بحياء المرأة .

وقال الآمدي (وهذا القسم في الرتبة دون القسم الأول ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه دون الأول).

ولهذا قال المصنف(وحاجي كبيع ونحوه وبعضها أبلغ ، وقد يكون ضروريا كشراء ولي ما يحتاجه الطفل ونحوه ومكمل له كرعاية كفاءة ومهر مثل في تزويج صغيرة) .

وقوله كشراء وليٍّ ما يحتاجه الطفل المراد حتى لا يهلك مع أنه في الأصل دون هلاك الحاجي ، وأيضا مثل إثبات خيار في بيع ونحوه لما فيه من التروِّي ، وضابط ارتقاء الحاجي لرتبة الضروري أن يترتب على فواته ما يترتب على فوات الضروري من فقد نفس ونحو ذلك مما مثّل وكذا كل مكمل للحاجي فله حكمه.

قال المصنف في القسم الثالث من الأقسام الثلاثة وهو التحسيني الذي سبق أنه من قبيل العادات والأخلاق، وهو ما ليس ضروريا ولا حاجيا :

(وتحسينيٌّ غير معارض للقواعد كتحريم النجاسة ، وكسلب المرأة عبارةَ عقد النكاح ، لا العبدِ أهليةَ الشهادة على أصلنا أو معارض كالكتابة وليست هذه المصلحة بحجة) .

قال الشاطبي في هذا القسم وهو التحسيني :

(الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق) **انتهى كلام الشاطبي** .

- وقسّمها المصنف هنا قسمين:

الأول: غير معارض لقواعد الشرع ولا تعارضه ، ومثل له بتحريم نجاسةٍ والتلطُّخ بها خلافاً للشيعة المشركين ، وكخوارم المروءة وهي تعاطي ما يستحسن وترك ما يسترذل ولو عند الناس لا شرعاً ، ولهذا قول بعض الجهال لا يهمني ما يقول الناس هو من قول عديمي المروءة فهذا القول ذاته خارم لمروءته بل ينبغي أن يَتركَ العبدُ ما يَشِينُ عند الناس وأن يتجنب مواطن الرِّيَب و يدفع كل شبهة لريبة تلطخت به ، وعلى هذا أدلة كثيرة من الشرع ومثل لهم بقوله كسلب المرأة عبارة عقد النكاح لاستحياء النساء من مباشرة العقود على فروجهن لإشعاره بتوقان نفوسهن إلى الرجال وهو غير لائق بالمروءة.

وكذا اعتبار الشهادة في النكاح لتعظيم شأنه وتمييزه عن السفاح بالإعلام والإظهار.

وقوله (لا سلب العبد أهلية الشهادة)يقصد به ردّ قول من قال أن من هذا الباب سلب العبد أهلية الشهادة ، لنقصان العبد ورفعة الشهادة لكن هذا مردود عند الحنابلة لأنه يصلح شاهدا.

الثاني:

ما هو تحسيني مخالف لقواعد الشرع كالمكاتبة فمن حيث كونها في العادة مستحسنة احتمل الشرع فيها خرم قاعدة مهمة وهي امتناع بيع الإنسان مال نفسه بمال نفسه ومعاملته عبده.

قال المصنف (وليست هذه المصلحة أي التحسينية بحجة عند الأكثر خلافًا لمالك وبعض الشافعية وتُسمّى المصلحةَ المرسلةَ).

قال ابن قدامة في الروضة (والصواب أنها - أي المصلحة المرسلة - ليست بحجة بِأَنَّا لا نَعْلَمُ مُحَافَظَةَ الشَّرْعِ عليهَا، وَلِذَلِكَ لَمْ يُشْرَعْ فِي زَوَاجِرِهَا أَبْلَغُ مِمَّا شُرِعَ، كَالْمُثْلَةِ فِي الْقِصَاصِ، فَإِنَّهَا أَبْلَغُ فِي الزَّجْرِ عَنْ الْقَتْلِ، وَكَذَا الْقَتْلُ فِي السَّرِقَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ، فَإِنَّهُ أَبْلَغُ فِي الزَّجْرِ عَنْهُمَا، وَلَمْ يُشْرَعْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ ، فَلَوْ كَانَتْ هَذِهِ الْمَصْلَحَةُ حُجَّةً لَحَافَظَ الشَّرْعُ عَلَى تَحْصِيلِهَا بِأَبْلَغِ الطُّرُقِ، لَكِنَّهُ لَمْ يُعْلَمْ بِفِعْلٍ، فَلا تَكُونُ حُجَّةً، فَإِذًا إِثْبَاتُهَا حُجَّةٌ مِنْ بَابِ وَضْعِ الشَّرْعِ بِالرَّأْيِ) **انتهى كلامه** .

وكلامه خطأ واضح بل العدل كله في حكم الله سبحانه والمصلحة إنما هي في حكمه فقط ، ولا يُحكم بكون حكم أحسن من حكم من عقولنا وأهوائنا وإنما التسليم والاتباع مع الإيمان بحكمة الله البالغة وأن كل ما سوى حكم الله فجاهلية وضلال.

قال المصنف ناصرا القول باعتبار المصالح المرسلة رادّا لكلام صاحب الروضة السابق:

((وَاحْتَجَّ مَنْ اعْتَبَرَهَا بِأَنَّا قَدْ عَلِمْنَا أَنَّهَا مِنْ مَقَاصِدِ الشَّرْعِ بِأَدِلَّةٍ كَثِيرَةٍ، لا حَصْرَ لَهَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَقَرَائِنِ الأَحْوَالِ وَالأَمَارَاتِ.

وَسَمَّوْهَا مَصْلَحَةً مُرْسَلَةً، وَلَمْ يُسَمُّوهَا قِيَاسًا؛ لأَنَّ الْقِيَاسَ يَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ مُعَيَّنٍ، بِخِلافِ هَذِهِ الْمَصْلَحَةِ، فَإِنَّهَا لا تَرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ مُعَيَّنٍ، بَلْ رَأَيْنَا الشَّارِعَ اعْتَبَرَهَا فِي مَوَاضِعَ مِنْ الشَّرِيعَةِ، فَاعْتَبَرْنَاهَا حَيْثُ وُجِدَتْ؛ لِعِلْمِنَا أَنَّ جِنْسَهَا مَقْصُودٌ لَهُ وَبِأَنَّ الرُّسُلَ - صَلَّى اللَّهُ عليهِمْ وَسَلَّمَ - بُعِثُوا لِتَحْصِيلِ مَصَالِحِ الْعِبَادِ، فَيُعْلَمُ ذَلِكَ بِالاسْتِقْرَاءِ، فَمَهْمَا وَجَدْنَا مَصْلَحَةً غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهَا مَطْلُوبَةٌ لِلشَّرْعِ فَنَعْتَبِرُهَا؛ لأَنَّ الظَّنَّ مَنَاطُ الْعَمَلِ))**انتهى.**

ومصلحة مرسلة أي أرسلها الشارع وسكت عنها فلم يرد اعتباره لها ولم يرد ردُّه ؛ لأن المناسبة على ثلاثة أنواع : قسم اعتبره الشارع ، وثانٍ ألغاه ، وثالث سكت عنه وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة ، وإن كان المصنف يُعرِّفها بأنها ما يشهد له عموم الشريعة لا بنصٍّ خاص.

فتفصيل القول في المصالح المرسلة أننا لا نعتبر منها في الشرع الا ما اعتبره وكانت مندرجة تحت أصول عامة ولها نظائر ، كمُكبِّرات الصوت في المساجد على سبيل المثال وغير ذلك فهو معتبر شرعا لتبليغ أكبر عدد ممكن من الناس بالنداء ونحو ذلك لكن الأولى ألا تستعمل إلا

إذا احتجنا إليها كأن يكون العددُ كثيرا فإذا كان قليلاً فالأولى حينئذ تركُها ، وقيل أن ما سكت عنه الشارع فالأولى عدم اعتباره حتى لا يفتح على الناس باب البدع ، واما أمور الدنيا كإنشاء الدواوين وغيرها فهذه أمرها واسع.

وسيأتيك تفصيل شروطها قريبا بعد بيان أنواعها وكيفية التمييز بينها وبين البدع لأن الفرق بينهما دقيق.

- ثم قال (والضرب الثاني من أضرب المناسب أخروي أي يتمحض تعلقه بالآخرة وأما ما سبق فتعلقه دنيوي وأخروي معا)

قال في الشرح:

(الضَّرْبُ الثَّانِي مِنْ أَضْرُبِ الْمُنَاسِبِ "أُخْرَوِيٌّ"، وَذَلِكَ "كَتَزْكِيَةِ النَّفْسِ" عَنْ الرَّذَائِلِ "وَرِيَاضَتِهَا" وَتَهْذِيبِ الأَخْلاقِ، فَإِنَّ تَأْثِيرَ مَنْفَعَةِ ذَلِكَ فِي سَعَادَةِ الآخِرَةِ.

"وَقَدْ يَتَعَلَّقُ" الْمُنَاسِبُ "بِهِمَا" أَيْ بِالدُّنْيَوِيِّ وَالأُخْرَوِيِّ "كَإِيجَابِ الْكَفَّارَةِ" بِالْمَالِ فَتَعَلُّقُهُ الدُّنْيَوِيُّ: مَا يَعُودُ عَلَى الْفُقَرَاءِ مِنْ الْمَصْلَحَةِ بِانْتِفَاعِهِمْ بِالْمَالِ، وَتَعَلُّقُهُ بِالأُخْرَوِيِّ: مَا يَحْصُلُ لِلْمُكَفِّرِ مِنْ الثَّوَابِ).

- ثم قال (الضرب الثالث من أضرب المناسبة إقناعي).

قال المصنف:

((وَهُوَ مَا "يَنْتَفِي ظَنُّ مُنَاسَبَتِهِ بِتَأَمُّلِهِ" وَذَلِكَ بِأَنْ يُظَنَّ فِي بَادِئِ الرَّأْيِ أَنَّهُ مُنَاسِبٌ، ثُمَّ يَزُولُ ذَلِكَ الظَّنُّ بِالتَّأَمُّلِ وَإِمْعَانِ النَّظَرِ فِيهِ، كَتَعليلِ الشَّافِعِيَّةِ تَحْرِيمَ بَيْعِ الْمَيْتَةِ بِنَجَاسَتِهَا، وَقِيَاس الْكَلْبِ عليهِ)) .

قال الغزالي في شفاء الغليل ص ١٧٤: ((ووجه المناسبة في النجاسة أنّ حكم الشرع بنجاسته –أي الكلب- أمرٌ باجتنابه وإشارة إلى استقذاره والتجنب في مخالطته، ففي الإقدام على بيعه ومقابلته بالمال وإيجاب الضمان على متلفه إقامة وزن له يناقض ما علم من خسّته بتنجيس الشرع إيّاه ... إلى أن قال: إنّ الحاذق يسلط البحث على هذا الكلام فيقول: هذه ألفاظ جميلة ركبت، وخيّل في مجموعها مناسبة، وإذ جرد النظر إلى المعنى في حقيقته وإلى الحكم انتفت المناسبة، إذ معنى نجاسته أنّ الصلاة لا تصحّ معه، لا المنع من استعماله لنجاسته والكف عن مخامرته، فالانتفاع بالنجاسات جائز بالاتفاق، ومعنى البيع نقل الاختصاص ببدل، ولا مناسبة بين بطلان الصلاة باستصحابه وبين المنع من بيعه، فبهذا ينكشف الغطاء وتنقطع المناسبة، ولا تزال تزداد المناسبة خفاءً واندراساً بالبحث)) انتهى كلام الغزالي.

ومعنى كلام الغزالي الطعن في مذهب الشافعية في قياس الكلب على الميتة بجامع النجاسة لحرمة البيع ؛ فنقول :

أولا: قوله (بأنه لو كانت العلة النجاسة لمنع من استعماله في الصيد والحراسة) نقول بل العلة النجاسة لأنها منصوص عليها شرعا كما في حديث إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

وثانيا : أن استعمال الكلب إذا تحصل عليه بطريق شرعي دون بيع وشراء فلا حرج فيه لأنه يجوز استعمال النجاسة على وجه لا يتعدى مع حرمة بيعها وبهذا يزول الإشكال ويصح قياس الشافعية.

- **ثم قال (وَإِذَا اشْتَمَلَ وَصْفٌ عَلَى مَصْلَحَةٍ وَمَفْسَدَةٍ رَاجِحَةٍ أَوْ مُسَاوِيَةٍ لَمْ تَنْجَرَّ مُنَاسَبَتُهُ عَلَى الأَرْجَحِ وَلِلْمُعَلِّلِ تَرْجِيحُ وَصْفِهِ بِطَرِيقٍ تَفْصِيلِيّ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلافِ الْمَسَائِلِ، وَإِجْمَالِيٍّ، وَهُوَ لَوْ لَمْ يُقَدَّرْ رُجْحَانُ الْمَصْلَحَةِ ثَبَتَ الْحُكْمُ تَعَبُّدًا" وَهُوَ عَلَى خِلافِ الأَصْلِ؛ لأَنَّ الْغَالِبَ مِنْ الأَحْكَامِ التَّعَقُّلُ دُونَ التَّعَبُّدِ؛ وَلأَنَّهُ إذَا كَانَ الْحُكْمُ مَعْقُولَ الْمَعْنَى كَانَ أَقْرَبَ وَأَدْعَى إلَى الْقَبُولِ وَالانْقِيَادِ لَهُ).**

ومعناه أن الشارع لا يأمر إلا بمصلحة خالصة أو راجحة ولا ينهى إلا عن مفسدة خالصة أو راجحة ، وهنا يقول أن المفسدة إذا كانت راجحة على المصلحة أو مساوية لم تنخرم المصلحة بذلك ولا تعدم وإنما يقوم مانع من تأثيرها لكن لا تعتبر لأن درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح.

قال في ذلك الشيخ الأمين في المذكرة :

(اعلم أن التحقيق في هذه المسألة: أن الخلاف فيها لفظي؛ لأن المصلحة إذا استلزمت مفسدة مساوية أو راجحة فإن الحكم لا ينبني على تلك المصلحة قولًا واحدًا؛ لأن الشرع لا يأمر باستجلاب مصلحة مؤدية لمفسدة أكبر منها أو مساويًا لها ، ولكن الخلاف في المصلحة المعارضة بالمفسدة، هل هي منخرمة زائلة من أصلها أو هي باقية معارضة بغيرها، وهو اختيار المؤلف؟

فعلى أن المصلحة باقية، فعدم الحكم لوجود المانع، وعلى أنها زائلة فعدم الحكم لعدم المقتضي. ومن أمثلته: فداء أسرى المسلمين بالسلاح إذا كان يؤدي إلى قدرة الكفار بذلك السلاح على قتل عدد الأسارى أو أكثر من المسلمين)**انتهى**.

ففداء الأسارى مصلحة لكنها غير معتبرة لغلبة المفسدة المترتبة عليها أو مساواتها بها ؛ ولهذا قال أن للمعلل - يعني بهذه المصلحه المرجوحة - ترجيح وصفه بطريق تفصيلي يختلف باختلاف المسائل وهو في هذا المثال أنها غير معتبرة لوجود المانع لا لانخرامها وعدم

وجودها ، و رد إجمالي وهو أنه حكم تعبدي لكن القول بالعلة المرجوحة أولى من القول بأنه حكم تعبدي ؛ لأن الأحكام المعللة أكثر من التعبدية ، ولأنه إذا كان الحكم معقول المعنى كان أقرب وأدعى للقبول والانقياد له ، لكن هذا محل نظر لأن أركان الإسلام العملية على سبيل المثال أكثرها تعبدي ولهذا فالرد الأول أولى.

قد علمنا سابقا أن الأوصاف نوعان طردي ومناسب ، و الطردي ما لا اعتبار له البتة كالطول والقصر واللون والمنشأ ونحو ذلك وأما المناسب فهو المؤثر في الحكم الشرعي ، فالمناسب هو الوصف المعلل به كالإسكار والصغر ونحوها.

- وهنا بدأ في تقسيم أنواع المناسب باعتبار شهادة الشارع له - بنص أو إجماع - أو عدم ذلك ، وهذه الأنواع هي (مؤثر - ملائم - غريب - مرسل) والمرسل هو ما سميناه سابقا بالمصلحة المرسلة وهي أنواع ثلاثة مرسل ملائم ، ومرسل غريب، ومرسل ثبت إلغاؤه ، ولهذا قال (والمناسب مؤثر إن اعتبر بنص أو إجماع) ، قال في الشرح (والمناسب هو الوصف المعلل به ولابد أن يُعلمَ مَن الشارع التفات إليه).

وفي ضوء اعتبار الشارع للشيء مناسبا أوعدم اعتباره قسم الأصوليون المناسب لهذه الأنواع السابقة ؛ وذلك لأن الوصف إما أن يعلم أن الشرع اعتبره كالإسكار في تحريم الخمر فنعلم أنه مناسب، أو يعلم أنه ألغاه كالذكورة ، والأنوثة بالنسبة للصلاة مثلا ، فنعلم بإلغاء الشرع إياه أنه غير مناسب ، أو لا يعلم أنه اعتبره ولا ألغاه فهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة وسيأتي بيانها إن شاء الله تعالى ، ويكفي في العلم بذلك كلِّه الظنُّ فقد يثبت في الشرع ذلك قطعا وقد يثبت ظنا ، فلا يشترط اليقين.

١) النوع الأول للمناسب قال (المناسب المؤثر إن اعتُبر بنصٍّ أو إجماع).

يعني اعتبار الشارع بأن يعلق عليه أحكاما كالإسكار لحرمة الخمر ؛ فالمناسب إن ثبت كونه مناسبا بالشرع نصا كان أو إجماعا لا بالعقل ولا بالرأي ولا بغيرهما فسماه الأصوليون المؤثر ، لكن اعلم أن المراد بالاعتبار في المؤثر هنا اعتبار عين الوصف في عين الحكم لا نوعهما فضلا عن جنسهما كعين الوصف وهو الإسكار لعين الحكم وهو التحريم فهذا هو المؤثر وهو أعلى درجات المناسب الأربعة ، ومن أمثلته بالنص أيضا تعليل حَدَثٍ حكماً بمَسِّ الذكر وصفاً وعلة ، وكدلالة الكتاب على وجوب اعتزال النساء حالة الحيض لأذاه ، فهذا الحكم ونظائره عين في عين ، جزئي في جزئي ، شخصي في شخصي.

ومثال المؤثر الثابت بالإجماع تعليل ولاية المال بالصِّغر فهذا كذلك عين في عين ، وسبب تسمية هذا النوع من الأنواع الأربعة للمناسب مؤثرا ظهور تأثيره المُنتِج للحكم فلا نحتاج الى استنباط مناسبة.

٢) النوع الثاني المناسب الملائم وهو ما دلّ بنصٍّ أو إجماع على اعتبار عين الوصف في جنس الحكم - أي جنس المحكوم به - أو العكس أو كونهما جنسين.

وسمي ملائما لملائمته لأحكام الشارع بأن يكون له نظائر مشابهة في مثل هذا الوصف أو هذه العلة ، فالمناسب يكون ملائما إن اعتبر بترتب الحكم على الوصف فقط إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو بالعكس عين الحكم في جنس الوصف والعلة، أو جنسه في جنس الحكم.

وللملائم ثلاثة أنواع : أن يكون واحد من الحكم والوصف عيناً والآخر جنساً ، أو يكونان جنسين ، وفي جميعها يثبت المناسب بنص أو إجماع كالنوع الأول إلا أن الفرق أن الملائم أعمُّ من المؤثر ؛ لأن واحدا من الوصف أو الحكم او كليهما جنس.

ومعنى كونه جنسا أنه غير منضبط بضابط كما سيأتي في المثال أو ما يشتمل على عدة أمور.

وسمي ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشرع.

أ . مثال ما اعتبر الشرع فيه عين الوصف في جنس الحكم امتزاج النسبين في الأخ من الأبوين ؛ فعين الوصف أنه شقيق وجنس الحكم تقدمه على الأخ لأب في المواريث عصبة ، وكذا ولاية النكاح ، والشهادة ، والوكالة إلى آخر هذه الأحكام بالقياس ؛ فإنه وإن لم يعتبره الشارع في غير هذه الأحكام لكن اعتبره في جنسها لأن الجنس يوجد في كل فرد من أفراده ، فاستفدنا من تقديم الشرع الشقيق لكونه يدلي من جهتين على الأخ لأب لكونه يدلي من جهة واحدة أنه في الجملة والجنس مقدم على الأخ لأب فعممناه في غير الإرث الذي عينه فيه النص ، وبهذا تعلم فساد قول من قال بصحة نيل ولاية النكاح بالوصية.

ب- مثال ما اعتبر فيه جنس الوصف في عين الحكم - عكس الذي قبله المشقة أي جنسها فأثرت في عين الصلاة تارة بالإسقاط في حق الحائض والنفساء ، وتارة بالتنصيف في حق المسافر ، فالمشقة جنس تحته عينان أو شخصان ، وكالتعليل بعذر الحرج في قياس الحضر بعذر المطر على السفر في الجمع فجنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع إجماعا، فالحرج جنس وهو وصف والجمع عين وهو حكم.

وانما جعلت المشقة جنسا وللإسقاط نوعا لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض وأما السقوط فأمر واحد وإن اختلفت محالُّه - بتشديد اللام -

ج- ومثال ما اعتبر فيه جنس الوصف في جنس الحكم وهو أضعفها وأبعدها الجنس مع الجنس ؛ لأن الجنس هذا غير منضبط بضابط ، ومثَّلوا له بحدِّ القذف مع حدّ شرب الخمر لأن الشرب مظنة الافتراء فألحق حد القذف به لأن الشرب مظنة القذف ، وقد روي ذلك عن عمر - رضي الله عنه - ووافقه عليه الصحابة فحكي إجماعا ، فأوجبوا حد القذف على

الشارب لا لكونه شرب بل لكون الشرب مظنة القذف فأقاموه مقام القذف قياسا على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الدخول والوطء في التحريم لكون الخلوة مظنة له فاستحقت المرأه به المهر كاملا وكنقض الوضوء بالنوم لا أنه مظنة الحدث فظهر أن الشارع إنما اعتبر المظنة - التي هي جنس - لمظنة الوطء ومظنة القذف في الحكم الذي هو جنس لإيجاب حدّ القذف وحرمة الوطء، فالحكم بالمظنة جنس لا ينضبط بضابط والوصف وهو الشرب جنس أيضا لا ينضبط قدره.

- والنوعان الأولان محل إجماع أما الثالث وهو الجنس في الجنس فمحل خلاف ورجح اعتباره هنا.
- ومن أمثلته كذلك التعليل بجنس جناية العمد العدوان في الأطراف أو في النفس في قياس المثقل على المحدّد في القِصاص ما دام يقتل غالبا.
- وتأثير عين الوصف في جنس الحكم مقدم على تأثير جنس الوصف في عين الحكم لأنه أظهر ، وهما مقدمان على تأثير الجنس في الجنس.

٣) الثالث المناسب الغريب : وهو ما لم يعتبر فيه ترتب الحكم بنصٍّ ولا إجماع.

وانما باستنباط وهذا الاستنباط قد يكون موافقاً لكليات الشريعة وقواعدها وقد لا يكون ، فعرف هنا الغريب باعتبار مصدره وهذا مخالف لجماهير الأصوليين الذين عرفوا الغريب باعتبار اعتداد الشرع به وعدم اعتداده فقالوا أن الغريب هو الوصف الذي لم يعتبره الشارع بل ألغاه وسمَّوه المناسب الملغى ومثلوا له بتسوية الابن مع البنت في الميراث لكونهما ولدي الميت وهذا باطل قطعا لدلالة النص الصريح على فساده وبطلانه.

- ومن أمثلة ذلك - وبالمثال يتضح المقال - مَلِك جامع في نهار رمضان ؛ فكفارته في الشرع عتق رقبة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطيع فإطعام ستين مسكينا وهي على الترتيب ، فهذا هو المناسب وأما الانتقال للصيام مباشرة بحجة أنه أثقل وأردع له عن فعله من العتق الذي يَقْدِرُ عليه لغناه فهذا غريب أهمله الشرع وأهدره وجعل الناس سواسية في الكفارة لا يؤثر فقرهم ولا غناهم في ترتيبها ، فلا فرق في ذلك بين ملك ولا غيره.

لكنهم جعلوا الغريب قسما من المناسب باعتبار ملاءمته لبعض العقول عادة لكنه في الحقيقة مصادم للشارع فهو مطروح ، و ملاءمته لبعض العقول إنما هو بسبب الجهل بمقاصد الشريعة فإن المتأمل في هذه المسألة يعلم أن العتق نفعه مُتعدٍّ بخلاف مجرد الصوم ومعلوم في ديننا تشوّف الشرع الحنيف لعتق الرقاب ، فمن اقتصر نظرُه على جانب الردع أهمل جوانب ، فلا شك أن حكم الشرع أحسن وأعدل ، بل لو لم نعلم الحكمة وكلناها للحكيم الخبير العليم بمصالح عباده في دنياهم وأخراهم سبحانه وتعالى ، ولهذا الأفضل أن نعرف الغريب بأنه وصف لم

يعتبره الشرع لا أنه وصف علم باستنباط لا بنص ولا إجماع لأنه قد يظن بأنه وصف صحيح يرتب عليه أحكام لكنهم قالوا دفعا لذلك أنه يشهد له أدلة الشرع العامة؛ ولهذا قال المصنف ممثلا له ((مثال ذلك التعليل بالإسكار في قياس النبيذ على الخمر بتقدير عدم نص بعلية الإسكار وسمي غريبا لأنه لم يشهد له غير أصله بالاعتبار)) يعني أنها علة وجدت في أصله فاستنبطها العلماء فقاسوا عليها الفرع بجامعها وإن لم يدل على هذه العلة نص ولا إجماع ، وهذا المثال مثال تقديري كما قال لأن علة الإسكار منصوص عليها في الحديث كما هو معلوم.

على هذا فتعريف المصنف للغريب يشمل ما إذا كان الوصف صحيحا أو خطأ ، المهم أنه مستنبط لا بنص ولا إجماع ، وإنما يشهد له أدلة الشرع العامة بالمناسبة لتخرج الأوصاف غير المعتبرة ، وأما تعريف الجمهور له فهو وصف أهدره الشرع فخصّ العلل والأوصاف غير المؤثرة كالمثال المتقدم في جِمَاع الغني في نهار رمضان.

- **ثم قال (وكل قسم من هذه الثلاثة حجة).**

يعني حتى الغريب لأنه قد يشهد له الشرع بالمناسبة ، وإن لم يرد له نصٌّ ولا إجماع وإنما استنباط ، وذكرنا سابقا أنه يكفي غلبة الظن ولا يشترط القطع واليقين ، وخالف الحنفية في حجية الغريب.

٤) ثم قال في النوع الرابع (وإن اعتبر الشارع جنسه البعيد في جنس الحكم فمرسل ملائم ، وليس بحجة ، وإلا فمرسل غريب ، أو مرسل ثبت إلغاؤه وهما مردودان)

فالمرسل ما لم يقم دليل خاص على اعتبار مناسبته ولا على إهدارها لكن قام دليل عام أو يشهد له الشرع بعمومه وهو ما يسمى بالمصالح المرسلة عند المصنف وإن كان الجمهور يعرفونها بأنها ما لم يعتبره الشارع ولم يلغه.

فالمصلحة المرسلة أو كما يُسمّيه بعض الأصوليين بالاستصلاح هي المصلحة الملائمة لمقاصد التشريع الإسلامي ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء فإن كان يشهد لها أصل خاص دخلت في عموم القياس ، وإن كان يشهد لها أصل خاص بالإلغاء فهي باطلة ويكون الأخذ بها مناهضة لمقاصد التشريع.

- ولها أقسام : فإن اعتبر الشارع جنسه البعيد في جنس الحكم فمرسل ملائم لأنه نوع من الملائم الثلاثة السابق بيانها ، أو لم يعتبره الشارع فمرسل غريب.

*ومثال المرسل الملائم تعليل تحريم قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثيرها ؛ فالقليل المحرم هذا جنس لا يعلم له ضابط في الشرع بل أهمِل عن دليل الاعتبار ودليل الإلغاء فهو مرسل ،

والوصف الذي هو أنه يدعو بعد ذلك لكثيرها فهذا الكثير أيضا جنس لا يعلم له ضابط والجنس في الجنس من أنواع الملائم الذي سبق بيانه ولهذا فهذا المثال من المرسل الملائم.

- ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في قياس باتِّ الطلاق في مرضه على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده فصار توريث المبتوته كحرمان القاتل من الميراث فمرسل غريب ، وإنما كان غريباً مرسلا لأنه لم يعتبر الشارع عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضه بنقيض المقصود بترتيب الحكم عليه فلم يأت نصٌّ خاصٌّ يشهد لهذه القاعدة وهي المعاقبة بنقيض القصد وإنما استنبطت من النصوص بعمومها لا بنص ولا إجماع ؛ ولهذا كان غريبا لأنه لم يثبت بنص ولا إجماع اعتبار عينه في جنس المعاقبة بنقيض القصد وأما كونه مرسلا فلأنه ثبت حكمه لا بنص خاص وإنما بشهادة عموم الأدلة في الشريعة وهذا على تعريف المصنف للمصالح المرسلة بما سبق ، و الجمهور يعرفونها بما لم يعتبره الشرع ولم يُلْغِه ، وأرى أن التعريفين بينهما نوع اتفاق فمن قال وهم الجمهور أنها ما لم يعتبره الشارع ولم يلغه لا مانع من أن يكون المراد لم يعتبره بنص خاص ولكن تشهد له عموم الشريعة فيتفق ذلك مع تعريف المصنف كما سبق في النوع الرابع السابق.

وهل هي حجه يُعتدُّ بها ؟

هذا قول مالك ، وقد شهر عنه ، ونسب القرافي القول بالأخذ بها إلى الجمهور منهم الأئمة الأربعة كما في تنقيح الفصول فقال (المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا نعني أي المالكية بالمصطلحات المرسلة إلا ذلك) انتهى كلام القرافي .

وذهب الغزالي إلى القول بالمصالح المرسلة والأخذ بها إذا كانت المصالح ضرورية قطعية كلية كما في الاعتصام ، وبعضهم منع سدًّا لباب البدع ، لكن استدلَّ من اعتدَّ بها بأمور منها جمع الخلفاء الراشدين القرآن ، وعهد أبي بكر - رضي الله عنه - بالخلافة لعمر - رضي الله عنه - وسنّ عثمان - رضي الله عنه - الأذان الأول للجمعة لاتِّساع رقعة المسلمين ، لكن وضعوا لها شروطا منها:

أولا :

ألا يخالف ذلك نصا شرعيا.

وثانيا:

ألا يزاد بها مُقدَّر شرعي من ركن أو شرط للعبادة أو يُنْقَص.

ثالثا:

أن تكون المصلحة المُدَّعاة عامّة للأمة ؛ فإن كانت لبعض دون بعض بطلت.

رابعا :

أن تكون المصلحة حقيقية لا متوهمة.

وإذا أردت أن تميز بين المصالح المرسلة وبين البدع نظرت إلى السبب المحوج إلى العمل بهذه المصلحة فإن كان السبب حادثا بعد موت النبي - صلى الله عليه وسلم - دون تفريط منّا ولا تقصير فحينئذ يجوز العمل بهذه المصلحة بهذه الشروط السابقه.

وإذا كان السبب المحوج إليها موجودا في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - لكن لم يفعله لمانع زال بموته جاز الأخذ بالمصلحة المرسلة كجمع الصحابة للمصحف ، فإن وُجِدَ المقتضي وانتفى المانع ومع ذلك لم يفعله فهو البدعة .

- **ثم أراد أن يوضح لك ما سبق من مصطلحات كالجنس والوصف وأيّ مراتبها أعمّ وأيّها أخصّ فقال (أَعَمُّ الْجِنْسِيَّةِ فِي الْوَصْفِ: كَوْنُهُ وَصْفًا، فَمَنَاطًا، فَمَصْلَحَةً خَاصَّةً).**

قال في الشرح :

(فَأَعَمُّ مَرَاتِبِ الْوَصْفِ: كَوْنُهُ وَصْفًا؛ لأَنَّهُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَنَاطًا - أي علة - لِلْحُكْمِ أَوْ لا يَكُونَ، إذْ بِتَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ طَرْدِيًّا - كالطول والقصر أو كونه غير ربيا أو أعجميا - غَيْرَ مُنَاسِبٍ لا يَصْلُحُ أَنْ يُنَاطَ بِهِ حُكْمٌ، فَكُلُّ مَنَاطٍ وَصْفٌ، وَلَيْسَ كُلُّ وَصْفٍ مَنَاطًا، ثُمَّ كَوْنُهُ مَنَاطًا: أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَصْلَحَةً أَوْ لا، فَكُلُّ مَصْلَحَةٍ مَنَاطُ الْحُكْمِ، وَلَيْسَ كُلُّ مَنَاطٍ مَصْلَحَةً، لِجَوَازِ أَنْ يُنَاطَ الْحُكْمُ بِوَصْفٍ تَعَبُّدِيٍّ، لا يَظْهَرُ وَجْهُ الْمَصْلَحَةِ فِيهِ، ثُمَّ كَوْنُ الْوَصْفِ مَصْلَحَةً: لأَنَّهَا قَدْ تَكُونُ عَامَّةً، بِمَعْنَى أَنَّهَا مُتَضَمِّنَةٌ لِمُطْلَقِ النَّفْعِ، وَقَدْ تَكُونُ خَاصَّةً، بِمَعْنَى كَوْنِهَا مِنْ بَابِ الضَّرُورَاتِ وَالْحَاجَاتِ وَالتَّكَمُّلاتِ).

- **ثم قال المصنف (وَ" أَعَمُّ الْجِنْسِيَّةِ "فِي الْحُكْمِ: كَوْنُهُ حُكْمًا، فَوَاجِبًا، وَنَحْوَهُ" كَحَرَامٍ وَمَنْدُوبٍ وَمَكْرُوهٍ "فَعِبَادَةً فَصَلاةً، فَظُهْرًا" وَنَحْوَهُ كَعَصْرٍ وَمَغْرِبٍ وَعِشَاءٍ وَفَجْرٍ)**

قال في الشرح (وَأَمَّا الْحُكْمُ: فَأَعَمُّ مَرَاتِبِهِ كَوْنُهُ حُكْمًا؛ لأَنَّهُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ وُجُوبًا، أَوْ تَحْرِيمًا، أَوْ صِحَّةً، أَوْ فَسَادًا، ثُمَّ كَوْنُهُ وَاجِبًا وَنَحْوَهُ - أَيْ مِنْ الأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ - وَهِيَ الْوَاجِبُ، وَالْحَرَامُ، وَالْمَنْدُوبُ، وَالْمَكْرُوهُ، وَالْمُبَاحُ، وَمَا يَلْحَقُ بِذَلِكَ مِنْ الأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ١، إذْ الْوَاجِبُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ عِبَادَةً اصْطِلاحِيَّةً أَوْ غَيْرَهَا، ثُمَّ كَوْنُهُ عِبَادَةً؛ لأَنَّهُ أَعَمُّ مِنْ الصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ وَغَيْرِهِمَا مِنْ الْعِبَادَاتِ، ثُمَّ كَوْنُهَا صَلاةً، إذْ كُلُّ صَلاةٍ عِبَادَةٌ، وَلَيْسَ كُلُّ عِبَادَةٍ صَلاةً، ثُمَّ كَوْنُهَا ظُهْرًا؛ لأَنَّ الصَّلاةَ أَعَمُّ مِنْ الظُّهْرِ، إذْ كُلُّ ظُهْرٍ صَلاةٌ، وَلَيْسَ كُلُّ صَلاةٍ ظُهْرًا)

- ثم قال المصنف (وتأثير الأخص في الأخص أقوى والأعم في الأعم يقابله والأخص في الأعم وعكسه واسطتان) .

فهذا ما ذكرناه في أنواع الملائم من جنس الحكم في جنس الوصف ، أو عين في عين في المؤثر ، وجنس في عين أو العكس ، و لو قدم ذلك على ما سبق لكان أولى وأوضح للطالب.

قال(إِذَا عُلِمَ ذَلِكَ - أَعْنِي الأَعَمَّ وَالأَخَصَّ مِنْ الأَوْصَافِ وَالأَحْكَامِ - فَلْيُعْلَمْ أَنَّ تَأْثِيرَ بَعْضِهَا فِي بَعْضٍ يَتَفَاوَتُ فِي الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ، فَتَأْثِيرُ الأَخَصِّ فِي الأَخَصِّ أَقْوَى أَنْوَاعِ التَّأْثِيرِ، كَمَشَقَّةِ التَّكْرَارِ فِي سُقُوطِ الصَّلاةِ، وَالصِّغَرِ فِي وِلايَةِ النِّكَاحِ

وَتَأْثِيرُ الأَعَمِّ فِي الأَعَمِّ يُقَابِلُ ذَلِكَ فَهُوَ أَضْعَفُ أَنْوَاعِ التَّأْثِيرِ.

وَتَأْثِيرُ الأَخَصِّ فِي الأَعَمِّ، وَعَكْسُهُ -وَهُوَ تَأْثِيرُ الأَعَمِّ فِي الأَخَصِّ- بَيْنَ ذَيْنِك الطَّرَفَيْنِ، إذْ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قُوَّةٌ مِنْ جِهَةِ الأَخَصِّيَّةِ، وَضَعْفٌ مِنْ جِهَةِ الأَعَمِّيَّةِ، بِخِلافِ الطَّرَفَيْنِ إذْ الأَوَّلُ تَمَحَّضَتْ فِيهِ الأَخَصِّيَّةُ فَتَمَحَّضَتْ لَهُ الْقُوَّةُ، وَالثَّانِي تَمَحَّضَتْ فِيهِ الأَعَمِّيَّةُ، فَتَمَحَّضَ لَهُ الضَّعْفُ)

٥) الخامس من مسالك العلة قال (إِثْبَاتُهَا بِالشَّبَهِ : وهو تردد فرع بين أصلين لشبههما بأحدهما في الأوصاف أكثر) .

و يُطْلَقُ بهذا المعنى عَلَى كُلِّ قِيَاسٍ؛ لأَنَّ الْفَرْعَ لا بُدَّ أَنْ يُشْبِهَ الأَصْلَ بجامع بينهما، لكن غلب استعماله في نوعٍ معين ولذلك قال: {غَلَبَ إطْلاقُهُ عَلَى هَذَا النَّوْعِ الْخَامِسِ مِنْ مَسَالِكِ الْعِلَّةِ}

وَليس الأصلان المتردَّد بينهما الفرع أصلين له وإلا لكان من قياس العلة أو قياس الدلالة وإنما هو متردد بينهما وأوصافه قريبة من أوصافهما ، ولهذا عرّفه بعضهم بأنه الوصف المستلزم للوصف المناسب للحكم ، فهو مناسب بالتبع لا بذاته ، بالتبعية لا بالذات كالعبد القاتل هل يكون حكمه قيمته أم قَصُّه ، إذا قلنا أنه يباع ويشترى فهذا وصف يجعله بالتبع كالبهيمة في حكم الضمان حفاظا على الأرواح الذي هو علة الحكم ، وإذا قلنا هو آدمي مكلف ذو عقل فهذا وصف يجعله بالتبع كالحر في حكم القصاص حفاظا على الأرواح التي هي علته ، ولهذا عرفه في الجمع بقوله : الشبه منزلةٌ بين المناسب والطرد.

فالشبه منزلة بين المناسب يعني: بذاته، والطردي يعني: غير المناسب لا بذاته ولا بالتبع، لأنه يشبه المناسب الذاتي من حيث التفات الشرع إليه كالآدمية والحرية والتكليف فكلها أوصاف اعتبرها الشرع ورتب عليها أحكاما سواء في مسألتنا أو في غيرها ، وكذا الأوصاف المترتبة على البهيمة بأن العبد يباع ويشترى ،فهذه أيضا أوصاف اعتبرها الشرع ورتب عليها أحكاما ، ويشبه الوصف الطردي من جهة عدم اعتبار الشرع له كالطول والقصر ، لكنه يتميز عن الطردي بأن الطردي وجوده كالعدم، بخلاف الشَّبه فإنه مُعتبرٌ في بعض الأحكام والأوصاف ،

ويتميز عن المناسب بأن المناسب عقلي وإن لم يرد شرع به كالإسكار في التحريم ، بخلاف الشبه.

مِثَالُ ذَلِكَ :

١ .الْعَبْدُ فَإِنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْبَهِيمَةِ، وَتَظْهَرُ فَائِدَةُ ذَلِكَ فِي التَّمْلِيكِ لَهُ هل يملك بالتمليك أم أن ماله لسيده ، فَمَنْ قَالَ: يَمْلِكُ بِالتَّمْلِيكِ، قَالَ: هُوَ إِنْسَانٌ يُثَابُ وَيُعَاقَبُ، وَيَنْكِحُ وَيُطَلِّقُ، وَيُكَلَّفُ بِأَنْوَاعٍ مِنْ الْعِبَادَاتِ، وَيَفْهَمُ وَيَعْقِلُ، وَهُوَ ذُو نَفْسٍ نَاطِقَةٍ، فَأَشْبَهَ الْحُرَّ .

وَمَنْ قَالَ: لا يَمْلِكُ يعني أن ماله لسيده {قَالَ: لأنه يَجُوزُ بَيْعُهُ وَرَهْنُهُ وَهِبَتُهُ وَإِجَارَتُهُ وَإِرْثُهُ وَنَحْوُهَا، أَشْبَهَ الدَّابَّةَ. فحينئذٍ صار فرعاً متردداً بين أصلين.

٢ .قال ({وَكَذَا الْمَذْيُ ، وقد وردت فيه نصوص معروفة لكن المراد مجرد المثال ، قال {فَإِنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الْبَوْلِ وَالْمَنِيِّ، فَمَنْ قَالَ بِنَجَاسَتِهِ قَالَ: هُوَ خَارِجٌ مِنْ الْفَرْجِ لا يُخْلَقُ مِنْهُ الْوَلَدُ، وَلا يَجِبُ بِهِ الْغُسْلُ، أَشْبَهَ الْبَوْلَ ، وَمَنْ قَالَ بِطَهَارَتِهِ قَالَ: هُوَ خَارِجٌ تُحَلِّلُهُ الشَّهْوَةُ وَيَخْرُج أَمَامَهَا، أَشْبَهَ الْمَنِيَّ - فطاهر كالمني -).

- ثم قال (وَيُعْتَبَرُ الشَّبَهُ حُكْمًا لا حَقِيقَةً).

وهذا لا يحتاج إلي بيان لأن كلامنا كله عن الأحكام ، وليس المراد شبه العين لعين أخرى بطبيعة الحال وإنما الشبه في الحكم.

- ثم قال: (وَلَا يُصَارُ إلَيْهِ مَعَ إمْكَانِ قِيَاسِ الْعِلَّةِ).

وهذا بالإجماع ، وقد سبق بيانه أنه لا يصار إلى قياس الشبه إذا وجدت عِلَّة في الأصل يمكن وجودُها في الفرع.

وإنما قياس الشبه أن يتجاذب الفرعَ أصلان فيهما وصفٌ يُناط بهما الحكم، ليس المراد به العلة ذاتها من حيث هي؛ إذ لو كان كذلك لصار قياس عِلَّة ، فليس قياس الشبه كقياس النبيذ على الخمر في الحكم فهذا قياس علة ، وإنما الشبه كقياس العبد على البهيمة لا لاتفاق علةٍ ما وإنما لقرب أوصافه من أوصافها فتلك تباع وتشتري وهذا كذلك ، فتأمل هذا يتضح لك المراد من قياس الشبه.

- قال (فإن عدم - أي قياس العلة - فحُجّة - أي قياس الشبه -).

لأنه يغلب على الظن بالنظر فيه ثبوت الحكم ، وقد سبق أن باب القياس يكفي فيه غلبة الظن

قال: (عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ، حَتَّى قَالَ ابْنُ عَقِيلٍ: لا عِبْرَةَ بِالْمُخَالِفِ لِمَا سَبَقَ فِي السَّبْرِ، وَهُوَ الْمَنْقُولُ عَنْ الإِمَامِ الشَّافِعِيِّ.

وَقِيلَ: لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَالتَّعليلُ بِهِ فَاسِدٌ اخْتَارَهُ الْقَاضِي مِنْ أَصْحَابِنَا، وَهُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ وَالصَّيْرَفِيِّ وَالْبَاقِلاَّنِيِّ وَأَبِي إِسْحَاقَ الْمَرْوَزِيِّ، وَأَبِي إِسْحَاقَ الشِّيرَازِيِّ لَكِنَّهُ عِنْدَ الْبَاقِلاَّنِيِّ صَالِحٌ؛ لأَنْ يُرَجَّحَ بِهِ يعني: يُنظر فيه في الترجيح، يعني يستأنس به فقط) **انتهى**.

وقياس الشبه على درجات أقواها المشابهة أو الاشتباه في الحكم والصفة معا كالمثال المتقدم فالعبد يشبه البهيمة في الصفة بكونه يباع ويشتري ويوهب ، وفي الحكم بأنه تُضْمَنُ قيمته لا القصاص على هذا القول ، وعلى القول الآخر يشبه الآدمي في الصفة بأنه مكلف ، وفي الحكم بأنه يُقتصُّ منه.

ومثال المشابهة في الحكم دون الصفة تشبيه الخلوة بالدخول فيما يترتب على الدخول من أحكام.

ومثال الاشتباه في الصفة وحدها دون الحكم مشابهة الأقوات غير الربوية مما لا يكال ولا يوزن مع البر والشعير وغيرها من الربويات فشابهتها فقط في أنها مطعومة إلا أنها غير مكيلة ولا موزونة بل معدودة مثلا.

وهذا النوع من أنواع الأقيسة الضعيفة إذ ليس بين الأصل والفرع علة مناسبة سوى أنه يشبهه في أكثر الأحكام مع أنه يتجاذبه أصل آخر أو أكثر.

٦) المسلك السادس من مسالك العلة قال (الدوران : وهو ترتب الحكم على الوصف وجودا وعدما ، ويفيد العلة ظنّاً).

وَسَمَّاهُ الآمِدِيُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ: الطَّرْدُ وَالْعَكْسُ لِكَوْنِهِ بِمَعْنَاهُ في الثبوت والانتفاء.

ودوران مصدر دار يدور، وله أركان ذكرها الزركشي في البحر المحيط فقال : الدور يستلزم المدار والدائر ، فالمدار هو المدعى عليته ، كالقتل الموصوف ، والدائر هو المدعى معلوليته كوجوب القصاص .

ويعبر عنه الأقدمون ب " الجريان " وب " الطرد والعكس " وهو : أن يوجد الحكم عند وجود وصف ويرتفع عند ارتفاعه في صورة واحدة ، كالتحريم مع السكر في العصير ، فإنه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلاً زال التحريم ، فدل على أن العلة السكر.

وأما في صورتين ، كوجوب الزكاة مع ملك نصاب قام في صورة أحد النقدين ، وعدمه مع عدم شيء منها ، كما في ثياب البذلة حيث لا تجب فيها الزكاة لفقد شيء مما ذكرناه . ومن أمثلته قوله عليه الصلاة والسلام في حديث ابن اللتبية حين استعمله النبي صلى الله عليه وسلم { وقال : ما بالنا نستعمل أقواما فيجيء أحدهم فيقول : هذا لكم وهذا لي ، ألا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقا } وهذا إثبات العلة بالدوران ، وهو ثبوت الحكم عند

ثبوت الوصف وانتفاؤه عند انتفائه ، واختلف الأصوليون في إفادة الدوران العلية على مذاهب : أنه يفيد القطع بالعلية بل ادعى بعضهم أنه أقوى المسالك ! ، وقيل يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم وهو قول الجمهور.

ومن قال يفيد ظن علية المدار للدائر وضعوا شروطا ثلاثة على ما ذكره الصيرفي:

الأول : أن لا يكون المدار مقطوعا بعدم عليته ، كالرائحة الفائحة للخمر ، فإنا نقطع بأنها ليست علة للحرمة - وإنما الرائحة دليل العلة وأما العلة فالإسكار بالنص.

الثاني : أن يكون المدار متقدما على الدائر.

الثالث : أن لا يقطع بوجود مزاحم يلزم من كون المدار علة إلغاؤه بالكلية ، فحينئذ لا يرد أجزاء العلة ، لأنه وإن كان المعلول كما دار مع العلة دار مع كل جزء من أجزائها لكن الحكم بأي جزء كان يوجب إلغاء سائر الأجزاء.

وأما القائلون بعدم اعتباره فشرطوا شرطين:

أحدهما : أن يكون الوصف غير مناسب ، فإنه متى ما كان مناسبا كانت العلة صحيحة من جهة المناسبة.

الثاني : أن يتجرد الوصف ، فأما إذا انضم إليه سبر وتقسيم قال في " المستصفى " : يكون حينئذ حجة ، كما لو قال : هذا الحكم لا بد له من علة ، لأنه حدث بحدوث حادث ، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا ، وقد بطل الكل إلا هذا فهو العلة ، ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض ، وإن لم ينضم إليه العكس . انظر البحر المحيط .

وقول المصنف (ولا يقدح فيه أن اقترانه به في الوجود فقط لا يفيد العلية) معناه أن الدوران حتى يصح مسلكا للعلة لا بد من الطرد والعكس وجودا وعدما كالإسكار في المشروب فإذا ثبت ثبت التحريم وإذا انتفى انتفى ، والمراد مجرد المثال وإلا فالإسكار علة ثابتة بالنص لا بمجرد الدوران.

فإذا ثبت الطرد دون العكس فليس بدوران ، وقد سبق أن الطرد والعكس ليسا بناقضين للعلة على قول المصنف - وإن كان في الطرد تفصيل سبق بيانه - وأما هنا فوجود الطرد دون العكس فقادح في الدوران وإن أمكن صحة العلة.

- وقال (ولا يلزم المستدل نفي ما هو أولى منه) .

والمراد في مقام المناظرة لا يلزم المستدل بعلة ما عن طريق الدوران نفي ما هو أولى منه ؛ لأنه مجتهد ثقة بنى على غلبة ظن فيقبل منه ، فإن أبدى معترض وصفا آخرقال (فإن أبدى المعترض وصفا آخر ترجح جانب المستدل بالتعدية)

إن كانت علة المعترض قاصرة وكانت علة المستدل بالدوران متعدية ترجحت علة المستدل على القاصرة.

(فَإِنْ تَعَدَّى) أي: الوصف الذي أبداه المعترض إِلَى الْفَرْعِ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ صحت علته هذه وعلة المستدل بناء عَلَى جَوَازِ التَّعليلِ بِعِلَّتَيْنِ وكلتاهما متعديتان فصحتا.

وَإِنْ تَعَدَّى وصف المعترض إِلَى فَرْعٍ آخَرَ غَيْرِ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ تعادلا وطُلِبَ التَّرْجِيحُ أَيْ: تَرْجِيحُ أَحَدِ الْوَصْفَيْنِ عَلَى الآخَرِ، بِدَلِيلٍ خَارِجِيٍّ كالمناسبة ؛ فإن كَانَ وَصْفُ الْمُسْتَدِلِّ غَيْرَ مُنَاسِبٍ، وَوَصْفُ الْمُعْتَرِضِ مُنَاسِبًا: قُدِّمَ وصف المعترض ؛ لأن الوصف المناسب أولى بالاعتبار من غير المناسب ، وقد سبق أن المناسبة من أقوى مسالك العلة بعد النص والإجماع

- ثم قال (والطرد مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة ، وليس دليلاً وحدَه).

بلا مناسبة لا بِالذَّاتِ ولا بالتَّبَعِ ؛ فإن ناسب بالذات فهو المناسب، وإن ناسب بالتبع فهو الشبه ، وإن لم يكن ثم مناسبة فهو الطرد وليس دليلا وحده ، لا يدل على العلية؛ إذ لا معنى له إلا سلامتها من مفسدٍ واحدٍ وهو النقض، والنقض هو وجود الوصف دون الحكم -دون العلة-، وانتفاء المفاسد ليس بدليلٍ على الصحة.

مثال الطردي الذي مثل به - وإن كان لا يصح مثالا لكن المراد مجرد المثل -: إزالة النجاسة بالخل هل يقاس على الماء فتزال به ؟أشبه الماء لكن لا يُبْنَى عَلَى جِنْسِهِ الْقَنَاطِرُ ، وَلا يُصَادُ مِنْهُ السَّمَكُ، وَلا تَجْرِي فِيهِ السُّفُنُ، أَوْ لا يَنْبُتُ فِيهِ الْقَصَبُ، أَوْ لا تَعُومُ فِيهِ الْجَوَامِيسُ، أَوْ لا يُزْرَعُ عليهِ الزَّرْعُ وَنَحْوُ ذَلِكَ، فَلا تُزَالُ بِهِ النَّجَاسَةُ. كَالدُّهْنِ.

والصحيح أن النجاسة لا يتعين الماء لإزالتها وهو قول الحنفية.

لكن هنا فارَقَ الخلُّ الماءَ في أوصاف فلم يصِحَّ الطرد هنا دليلا على العلية وصحة القياس لا سيما على قول من قال أن الطرد يشترط حتي يكون حجة شموله جميع أحكام الأصل.

ولهذا قال أن هذه المقارنة التي في الطرد لها ثلاثة أحوال :

فقال ((وَاعْلَمْ أَنَّ لِلْمُقَارَنَةِ ثَلاثَةَ أَحْوَالٍ:

أَحَدُهَا :

أَنْ تَكُونَ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ وَعليهِ جَرَى ورجحه صَاحِبُ جَمْعِ الْجَوَامِعِ .

الثَّانِيَةُ:

الْمُقَارَنَةُ فِيمَا سِوَى صُورَةِ النِّزَاعِ، وَهُوَ الَّذِي عَزَاهُ فِي الْمَحْصُولِ لِلأَكْثَرِينَ ، وَجَرَى عليهِ الْبَيْضَاوِيُّ، فَيَثْبُتُ حينئذٍ الْحُكْمُ فِي صُورَةِ النِّزَاعِ إلْحَاقًا لِلْفَرْدِ بِالأَعَمِّ الأَغْلَبِ. فَإِنَّ الاسْتِقْرَاءَ يَدُلُّ عَلَى إلْحَاقِ النَّادِرِ بِالْغَالِبِ.

الثَّالِثَةُ:

الْمُقَارَنَةُ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ، وهذا أضعفها

والطرد ليس بحجة عِنْدَ الأَئِمَّةِ الأَرْبَعَةِ وَغَيْرِهِمْ؛ لأَنَّهُ لا يُفِيدُ عِلْمًا وَلا ظَنًّا فَهُوَ تَحَكُّمٌ، قَالَ ابْنُ السَّمْعَانِيِّ وَغَيْرُهُ: قِيَاسُ الْمَعْنَى تَحْقِيقٌ وَالشَّبَهُ: تَقْرِيبٌ، وَالطَّرْدُ: تَحَكُّمٌ.))انتهى.

- **ثم قال (وتنقسم العلة عقلية أو شرعية إلى ما تؤثر في معلولها كوجود علة الأصل في الفرع ، وإلى ما يؤثر فيها معلولها كالدوران).**

فالعلة إما أن تؤثر في الفرع بنقل حكمه من الحل إلى الحرمة إذا وجد في شيء ما علة الإسكار فيصير حراما كالخمر ، وإما أن تتأثر بالفرع كالخمر يتخلل بنفسه فتزول علة الإسكار فيصير حلالا بعد أن كان مسكرا محرما ، أو أن المراد أن الدوران يؤثر في الفرع طردا وعكسا فيجعله علة فيكون تأثير المعلول في العلة بهذا الاعتبار وهو جعلها علة.

- **وإليك فَوَائِدُ متعلقة بِتَفْسِيرِ بَعْضِ الأَلْفَاظِ التي اصْطَلَحَ عليهَا أَهْلُ الأُصُولِ وَالْجَدَلِ :**

قال المصنف

(المناط : متعلق الحكم .

وتنقيحه : تخليصه وتهذيبه.

وتخريجه : استنباطه.

وتحقيقه : إثبات العلة في آحاد صورها فإن علمت العلة بنص أو إجماع احتج به،

ومدار الحكم : موجبه أو متعلقه.

ولازمه : ما لا يثبت الحكم مع عدمه.

وملزومه : ما يستلزم وجوده وجود الحكم).

١ .أولها : المناط

وهو ما علق به الحكم أو متعلق الحكم - اسم مفعول - أو علة الحكم ، ولها صلة بالمعنى اللغوي من ناط ينوط نياطا أي علق يعلق تعليقا ومناط اسم مكان على وزن مفعل ما يعلق عليه الحكم وهو العلة ؛ فالمناط ما علق عليه الحكم في الأصل كالإسكار فهو مناط علق عليه التحريم كحكم للخمر.

٢ .**تنقيح المناط**

قال أَنْ يَبْقَى مِنْ الأَوْصَافِ مَا يَصْلُحُ، وَيُلْغَى بِالدَّلِيلِ مَا لا يَصْلُحُ.

قال الشيخ الأمين الشنقيطي - رحمه الله تعالى - في المذكرة :

((وهذا التنقيح تارة يكون بحذف بعض الأوصاف؛ لأنها لا تصلح، وتارة بزيادة بعض الأوصاف لأنها صالحة للتعليل كقصة الأعرابي فقد نقَّح فيها المناط الشافعي وأحمد مرة واحدة وهي تنقيحه بحذف الأوصاف، وعلَّق الحكم على الجماع في نهار رمضان .

ونقَّحه مالك وأبو حنيفة مرتين: الأولى بالحذف كما سبق، والثانية وهي تنقيحه بزيادة بعض الأوصاف فألغيا خصوص الوقاع وأناطا الحكم بانتهاك حرمة رمضان.

فأوجبوا كفارة الجماع في كل مفطر ، وهذا مرجوح ، فالتنقيح لا يكون الا بالحذف لا بالزيادة))انتهى.

٣ .**تخريج المناط**

قال ابن النجار اسْتِخْرَاجُ وَصْفٍ مُنَاسِبٍ يُحْكَمُ عليهِ بِأَنَّهُ عِلَّةُ ذَلِكَ الْحُكْمِ.

٤ .**تحقيق المناط**

أَنْ يَجِيءَ إلَى وَصْفٍ دَلَّ عَلَى عليتِهِ نَصٌّ أَوْ إجْمَاعٌ أَوْ غَيْرُهُمَا مِنْ الطُّرُقِ فيحقق المجتهد وجوده في فرع من الفرع وهو ما سماه بصورة من الصور.

وهذه الثلاثة هي أنواع الاجتهاد في العلة استخراجها فتنقيحها فتحقيقها وليست قياسا بنفسها حتى يكون ثم فرع يلحق بأصل في جامع ؛ ولهذا أثبتها بعض منكري القياس كابن حزم.

قال في الشرح (وَمُنَاسَبَةُ التَّسْمِيَةِ فِي الثَّلاثَةِ ظَاهِرَةٌ؛ لأَنَّهُ أَوَّلاً اسْتَخْرَجَهَا مِنْ مَنْصُوصٍ فِي حُكْمٍ مِنْ غَيْرِ نَصٍّ عَلَى عِلَّتِهِ، ثُمَّ جَاءَ فِي أَوْصَافٍ قَدْ ذُكِرَتْ فِي التَّعليلِ فَنَقَّحَ النَّصَّ، وَنَحْوَهُ فِي ذَلِكَ، وَأَخَذَ مِنْهُ مَا يَصْلُحُ عِلَّةً، وَأَلْغَى غَيْرَهُ، ثُمَّ لَمَّا نُوزِعَ فِي كَوْنِ الْعِلَّةِ لَيْسَتْ فِي الْمَحَلِّ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ بَيَّنَ أَنَّهَا فِيهِ، وَحَقَّقَ ذَلِكَ. وَاَللَّهُ أَعْلَمُ).انتهى .

ويقال كذلك على الترتيب: نقّح فاستخرج فحقّق .

- ثم قال (ومدار الحكم موجبه أو متعلَّقه)

أي العلة.

- (ولازمه ما لا يثبت الحكم مع عدمه)

قال في الشرح : فَيَكُونُ لازِمُ الْحُكْمِ أَعَمَّ مِنْ الشَّرْطِ؛ لِدُخُولِ الشَّرْطِ وَالْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ وَجُزْئِهِ وَمَحَلِّ الْحُكْمِ فِيهِ ، وملزومه ما يستلزم وجوده وجود الحكم كالطهارة للصلاة.

أنواع القياس وحكم التعبد به :

- قال (فما قطع فيه بنفي الفارق ، أو نص أو أجمع على علته فقياس جليّ وإلا فخفيّ)

قسم الْقِيَاس هنا بِاعْتِبَارِ قُوَّتِهِ وَضَعْفِهِ إلَى جَلِيٍّ وَخَفِيٍّ.

وهذا بالنظر إلى الجامع بين الأصل والفرع فإن كان ظاهرا فجلي وإلا فخفي.

فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق - وهو مفهوم الموافقة إن قيل بأنه قياس وإلا فدلالته لفظية على ما سبق بيانه في المفاهيم - أو نُصّ على علته بنص أو إجماع ، فالقياس جلي.

قال المصنف ابن النجار :

(فَمَا قُطِعَ فِيهِ بِنَفْيِ الْفَارِقِ كَقِيَاسِ الأَمَةِ عَلَى الْعَبْدِ فِي السِّرَايَةِ وَغَيْرِهَا فِي الْعِتْقِ وَغَيْرِهِ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عليهِ وَسَلَّمَ "مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ وَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ، قُوِّمَ عليهِ قِيمَةَ عَدْلٍ ... " الْحَدِيثَ "فَإِنَّا نَقْطَعُ بِعَدَمِ اعْتِبَارِ الشَّرْعِ الذُّكُورَةَ وَالأُنُوثَةَ فِيهِ

وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عليهِ وَسَلَّمَ " أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَصَاحِبُ الْمَتَاعِ أَحَقُّ بِمَتَاعِهِ" نَقْطَعُ أَنَّ الْمَرْأَةَ فِي مَعْنَاهُ.

وَمِثْلُهُ قِيَاسُ الصَّبِيَّةِ عَلَى الصَّبِيِّ فِي حَدِيثِ "مُرُوهُمْ بِالصَّلاةِ لِسَبْعٍ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَى تَرْكِهَا لِعَشْرٍ" فَإِنَّا نَقْطَعُ أَيْضًا بِعَدَمِ اعْتِبَارِ الشَّرْعِ الذُّكُورَةَ وَالأُنُوثَةَ.

"أَوْ نُصَّ" بِالْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ عَلَى عِلَّتِهِ "أَوْ أُجْمِعَ عَلَى عِلَّتِهِ" وَتَقَدَّمَتْ أَمْثِلَتُهُمَا.

فهُوَ فِي الصُّوَرِ الثَّلاثِ "قِيَاسٌ جَلِيٌّ."

"وَإِلاَّ" أَيْ وَإِنْ لَمْ يُقْطَعْ فِيهِ بِنَفْيِ الْفَارِقِ وَلَمْ تَكُنْ عِلَّتُهُ مَنْصُوصًا عليهَا، أَوْ لَمْ تَكُنْ مُجْمَعًا عليهَا "فَخَفِيٌّ"؛ لأَنَّ احْتِمَالَ تَأْثِيرِ الْفَارِقِ فِيهِ قَوِيٌّ.

وَذَلِكَ كَقِيَاسِ الْقَتْلِ بِالْمُثْقَلِ عَلَى الْقَتْلِ بِالْمُحَدَّدِ فِي وُجُوبِ الْقِصَاصِ. وَقَدْ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ بِعَدَمِ وُجُوبِهِ فِي الْمُثْقَلِ.

"وَ" يَنْقَسِمُ الْقِيَاسُ أَيْضًا "بِاعْتِبَارِ عِلَّتِهِ" إلَى ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ: قِيَاسُ عِلَّةٍ، وَقِيَاسُ دَلالَةٍ، وَقِيَاسٌ فِي مَعْنَى الأَصْلِ.

ثُمَّ "إنْ صُرِّحَ فِيهِ" أَيْ فِي الْقِيَاسِ "بِهَا" أَيْ بِالْعِلَّةِ، بِأَنْ كَانَ الْقِيَاسُ بِذِكْرِ الْجَامِعِ وَكَانَ الْجَامِعُ هُوَ الْعِلَّةَ "فَـ" هُوَ "قِيَاسُ عِلَّةٍ" كَقَوْلِنَا فِي الْمُثَقَّلِ: قَتْلٌ عَمْدٌ عُدْوَانٌ، فَيَجِبُ فِيهِ الْقِصَاصُ كَالْجَارِحِ.

وَإِنْ كَانَ الْجَامِعُ وَصْفًا لازِمًا مِنْ لَوَازِمِ الْعِلَّةِ وَهُوَ مَا أُشِيرَ إلَيْهِ بِقَوْلِهِ "وَإِنْ جُمِعَ فِيهِ" أَيْ فِي الْقِيَاسِ "بِمَا يُلازِمُهَا" أَيْ الْعِلَّةِ كَقِيَاسِ النَّبِيذِ عَلَى الْخَمْرِ بِجَامِعِ الرَّائِحَةِ الْفَائِحَةِ الْمُلازِمَةِ لِلشِّدَّةِ الْمُطْرِبَةِ؛ لأَنَّ الرَّائِحَةَ لَيْسَتْ نَفْسَ الْعِلَّةِ.

أَوْ جُمِعَ فِي الْقِيَاسِ بِأَثَرٍ مِنْ آثَارِ الْعِلَّةِ، كَقَوْلِنَا فِي الْمُثْقَلِ: قَتْلٌ أَثِمَ بِهِ فَاعِلُهُ، مِنْ حَيْثُ إنَّهُ قَتْلٌ فَوَجَب فِيهِ الْقِصَاصُ كَالْجَارِحِ، فَالإِثْمُ أَثَرٌ مِنْ آثَارِ الْعِلَّةِ لا نَفْسُهَا.

أَوْ جُمِعَ فِي الْقِيَاسِ بِحُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ الْعِلَّةِ، كَقَوْلِنَا فِي قَطْعِ الأَيْدِي بِالْيَدِ الْوَاحِدَةِ: قَطْعٌ يَقْتَضِي وُجُوبَ الدِّيَةِ عليهِمْ. فَيَكُونُ وُجُوبُهُ كَوُجُوبِ الْقِصَاصِ عليهِمْ، فَوُجُوبُ الدِّيَةِ لَيْسَ عَيْنَ عِلَّةِ الْقِصَاصِ، بَلْ حُكْمٌ مِنْ أَحْكَامِهَا.

وَذَلِكَ مَعْنَى قَوْلِهِ "أَوْ بِأَحَدِ مُوجِبِهَا" يَعْنِي: أَوْ جُمِعَ فِي الْقِيَاسِ بِأَحَدِ مُوجِبَيْ الْعِلَّةِ "فِي الأَصْلِ" الْمَقِيسِ عليهِ "لِمُلازَمَةِ الآخَرِ، فَـ" هُوَ "قِيَاسُ دَلالَةٍ"

وَإِنْ كَانَ الْقِيَاسُ بِإِلْغَاءِ الْفَارِقِ، وَهُوَ مَا أُشِيرَ إلَيْهِ بِقَوْلِهِ "وَمَا جُمِعَ بِنَفْيِ الْفَارِقِ" كَإِلْحَاقِ الْبَوْلِ فِي إنَاءٍ، ثُمَّ يَصُبُّهُ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ بِالْبَوْلِ فِيهِ فهُوَ "قِيَاسٌ فِي مَعْنَى الأَصْلِ"

وَمَثَّلَ ابْنُ الْحَاجِبِ مَا يَكُونُ الْجَامِعُ فِيهِ بِلازِمِ الْعِلَّةِ: بِقِيَاسِ قَطْعِ الْجَمَاعَةِ بِالْوَاحِدِ عَلَى قَتْلِهِمْ بِالْوَاحِدِ، بِوَاسِطَةِ اشْتِرَاكِهِمَا فِي وُجُوبِ الدِّيَةِ عَلَى الْجَمِيعِ. فَإِنَّ الْجَامِعَ - الَّذِي هُوَ وُجُوبُ الدِّيَةِ عَلَى الْجَمَاعَةِ - لازِمُ الْعِلَّةِ فِي الأَصْلِ، وَهِيَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ الْعُدْوَانُ، وَوُجُوبُ الدِّيَةِ عليهِمْ إنَّمَا هُوَ أَحَدُ مُوجِبَيْ الْعِلَّةِ، الَّذِي هُوَ وُجُوبُ الدِّيَةِ، لِيُسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى مُوجِبِهَا الآخَرِ، وَهُوَ وُجُوبُ الْقِصَاصِ عليهِمْ)**انتهى كلامه**.

وإيضاحه : أن القياس ينقسم باعتبار نوع العلة إلى :

أولا:

قياس العلة :

وهو ما صُرّح فيه بالعلة ؛ فهو من القياس الجليّ السابق بيانه فراجعه وراجع أمثلته ، فالعلة بوجودها في الفرع موجبة فيه حكم الأصل ، وقد يكون من القياس الجلي أو الخفي ، وقد يكون

من قياس الأولى بمعنى أنه لا يحسن أو يقبح عقلا تخلف الحكم عنها كقياس الضرب على قول أف في الحرمة بجامع الإيذاء ، وسبق في باب المفهوم أن قياس الأولى والمساواة من مفهوم الموافقة وأن دلالته لفظية في الأصح لا قياسية.

ثانيا:

قياس الدلالة :

وهو ما لم يذكر فيه العلة لا بنص ولا بنفي الفارق وإنما قسناه على الأصل لما فيه من وصف هو لازم من لوازم العلة كأثرها الذي يستدل به عليها ، أو حكمها فيكون الجامع هو دليل العلة ، قال في الروضة " وقياس الدلالة : الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة ، إذ اشتراكهما فيه يفيد اشتراكهما في العلة ، فيشتركان في الحكم " انتهى.

أما مثال الوصف اللازم فقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحه الكريهة والشدة المطربة فإن الرائحة والشدة ليستا نفس العلة التي هي الإسكار وإنما هي من لوازمها ، وأما مثال الأثر أثر العلة فقياس المثقل على المحدد بجامع ترتب الإثم بالقتل فإن الإثم أثر من آثار العلة التي هي القتل وليس هو نفسها وإن كان الصحيح أن أثر العلة هنا أن المثقل يقتل غالبا كالمحدد ، ومثال ما جمع فيه بحكم من أحكام العلة قياس الدية على قطع أيدي الجماعة بقطعهم يدا واحدة في حكم تقسيمها على جميع المتمالئين بجامع وهو أن الدية حكم من أحكام القصاص وليست هي عينه ؛ فهذا من قياس الدلالة.

ثالثا:

القياس في معنى الأصل:

وهو ما كان بإلغاء الفارق فلا نحتاج فيه للتعرض لبيان العلة الجامعة كإلحاق الضرب بالتأفف وإلحاق البول في إناء ثم صبّه في ماء دائم بالبول فيه وهذا القسم الثالث هو القياس الجليّ من نوع نفي الفارق عند من قال بأن مفهوم الموافقة قياسي والصحيح كما تقدم في المفاهيم أنه لفظي وليس من القياس ، لكن ذكرنا أنه لا مانع أن يثبت بالأمرين معا.

بقي من أنواع القياس قياس العكس وقياس الشبه وقد سبق بفضل الله شرحهما هنا في موضعهما وبيان الخلاف فيهما والراجح فيه .

- قال (ويجوز التعبد بالقياس عقلا ووقع شرعا ، ووقوعه بدليل السمع قطعي وهو حجة في الأمور الدنيوية وغيرها - بالإجماع - ، والنص على علة حكم الأصل يكفي في التعدّي)

قال ابن النجار- والجمل المعترضة من إيضاحي - :

(ويجوز التعبد بالقياس" في الشرعيات "عقلا" عند الأئمة الأربعة وغيرهم، خلافا للشيعة، وجماعة من معتزلة بغداد.

قال البرماوي: ومنهم من منعه عقلا، فقيل: لأنه قبيح في نفسه فيحرم، وقيل: لأنه يجب على الشارع أن يستنصح لعباده وينص لهم على الأحكام كلها - يعني بلا حاجة لقياس -، وهذا على رأي المعتزلة المعلوم فساده لأنهم يوجبون على معبودهم أن يفعل الأصلح لعباده وهؤلاء مشركون وقد أطلت الرد عليهم في كتابي (كتاب القضاء والقدر) فراجعه غير مأمور -

وأوجب التعبد به القاضي وأبو الخطاب والقفال وأبو الحسين البصري.

ومعنى التعبد به عقلا: أنه يجوز أن يقول الشارع: إذا ثبت حكم في صورة، ووجد في صورة أخرى مشاركة للصورة الأولى في وصف، وغلب على ظنكم أن هذا الحكم في الصورة الأولى معلل بذلك الوصف، فقيسوا الصورة الثانية على الأولى.

استُدِل للمذهب الأول الصحيح بأنه لا يمتنع عقلا أن يقول الشارع: حرمت الخمر لإسكارها، فقيسوا عليها ما في معناها؛ لأن هذا يتضمن دفع ضرر مظنون، وهو واجب

عقلا، فالقياس واجب عقلا، والوجوب، يستلزم الجواز.

وقال المخالف: العقل يمنع من وقوع ما فيه خطأ؛ لأنه محذور.

رد: منع احتياطا لا إحالة - فهو جائز ممكن - ، ثم لا منع مع ظن الصواب، بدليل العموم وخبر الواحد والشهادة - وهذا الخلاف السابق في الوقوع عقلا لا طائل تحته لأنه وقع شرعا وعليه إجماع الصحابة فلا مبحث للعقل بعد ذلك -

"و" على القول بالجواز "وقع شرعا" عند المعظم من أصحابنا وغيرهم.

ومنعه داود وابنه والقاشاني والنهرواني وبعض أصحابنا وجمع، وهو رواية عن أحمد رحمه الله وحملها القاضي وابن عقيل على قياس خالف نصا وابن رجب على من لم يبحث عن الدليل، أو لم يحصل شروطه.

و على الأول "وقوعه بدليل السمع قطعي" عند القاضي وأبي الخطاب وابن عقيل، وعليه الأكثر.

وفي كلامهم أيضا: أنه ظني - وهذا مبني على ثبوته بالإجماع ومنه قطعي وعليه يكون ثبوت القياس قطعيا سمعا -

"وهو" أي القياس "حجة"عند الأكثر من أصحابنا وغيرهم.

وقد احتج القاضي وغيره على العمل بالقياس بقول أحمد رحمه الله: لا يستغني أحد عن القياس، وقوله في رواية الميموني : سألت الشافعي عنه، فقال: ضرورة - يعني عند عدم ظهور الحكم من النصوص - ، وأعجبه ذلك.

وذكر ابن حامد عن بعض أصحابنا: أنه ليس بحجة، لقول أحمد في رواية الميموني: يجتنب المتكلم هذين الأصلين: المجمل، والقياس.

وحمله القاضي وابن عقيل على قياسٍ عارضه سنة.

قال ابن رجب: فتنازع أصحابنا في معناه. فقال بعض المتقدمين والمتأخرين: هذا يدل على المنع من استعمال القياس في الأحكام الشرعية بالكلية، وأكثر أصحابنا لم يثبتوا عن أحمد في العمل بالقياس خلافا، كابن أبي موسى، والقاضي، وابن عقيل، وغيرهم، وهو الصواب. انتهى.

واستدل لكونه حجة - وهو الصحيح - بقوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ} والاعتبار: اختبار شيء بغيره وانتقال من شيء إلى غيره والنظر في شيء ليعرف به آخر من جنسه.

فإن قيل: هو الاتعاظ لسياق الآية.

رُدّ بأنه مطلق - يعني أنه يصدق عليه وعلى القياس الشرعي والعقلي -

فإن قيل: الدال على الكلي لا يدل على الجزئي.

رد: بلى.

ثم مراد الشارع: القياس الشرعي؛ لأن خطابه غالبا بالأمر الشرعي.

وفي كلام أصحابنا وغيرهم: عام لجواز الاستثناء، ثم متحقق فيه؛ لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بغيره إلى نفسه، فالمراد قدر مشترك، وسبق في الأمر ظهور صيغة " افعل " في الطلب.

واحتج القاضي وأبو الخطاب وغيرهما بقوله صلى الله عليه وسلم "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران. وإن أخطأ فله أجر" رواه مسلم.

واحتج أصحابنا أيضا وغيرهم بإجماع الصحابة.

قال بعض أصحابنا والآمدي وغيرهم: هو أقوى الحجج - وأما ما ورد من ذم الرأي فليس على إطلاقه وإنما الرأي المذموم المخالف للقواعد والنصوص -

فمنه اختلافهم الكثير الشائع المتباين في ميراث الجد مع الإخوة، وفي الأكدرية والخرقاء، ولا نص عندهم.

إذا تقرر هذا فيكون القياس حجة "في الأمور الدنيوية" غير الشرعية اتفاقا ، كمداواة الأمراض والأغذية والأسفار والمتاجر ونحو ذلك.

"و" يكون القياس حجة في "غيرها" أي غير الأمور الدنيوية، من الأمور الشرعية عند الأكثر من القائلين بالقياس للأدلة المتقدمة.**انتهى** .

قال ابن عثيمين في الأصول من علم الأصول

(وقد دل على اعتباره دليلاً شرعيًّا الكتابُ والسنةُ وأقوالُ الصحابة، فمن أدلة الكتاب:

١ - قوله تعالى "اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ" والميزان ما توزن به الأمور ويقايس به بينها.

٢ - قوله تعالى" كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُه " ، "وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ" فشبّه الله تعالى إعادة الخلق بابتدائه، وشبَّه إحياء الأموات بإحياء الأرض، وهذا هو القياس.

ومن أدلة السنة:

١ - قوله صلّى الله عليه وسلّم لمن سألته عن الصيام عن أمها بعد موتها» :أرأيتِ لو كان على أمك دين فقضيته؛ أكان يؤدي ذلك عنها«؟ قالت :نعم .قال» :فصومي عن أمك .

٢ - أن رجلاً أتى النبي صلّى الله عليه وسلّم فقال :يا رسول الله! ولد لي غلام أسود!
فقال» :هل لك من إبل«؟ قال :نعم، قال» :ما ألوانها«؟ قال :حمر، قال» :هل فيها من أورق«؟ قال :نعم، قال» :فأنى ذلك؟ قال :لعله نزعه عرق، قال : فلعل ابنك هذا نزعه عرق.

وهكذا جميع الأمثال الواردة في الكتاب والسنة دليل على القياس لما فيها من اعتبار الشيء بنظيره.

ومن أقوال الصحابة :ما جاء عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في كتابه إلى أبي موسى الأشعري في القضاء قال: ثم الفهم الفهم فيما أدلى عليك، مما ورد عليك مما ليس

في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عندك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق.

قال ابن القيم :وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول.

وحكى المزني أن الفقهاء من عصر الصحابة إلى يومه أجمعوا على أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل، واستعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام) **انتهى كلامه** .

وشروط القياس إجمالا:

أولا : ألا يصادم دليلا أقوى منه سواء كان الدليل نصّاً أو إجماعا وإلا فهو قياس فاسد.

ثانيا : أن يكون حكم الأصل المقيس عليه ثابتا بنص من كتاب أو سنة أو إجماع ، فإن كان ثابتا بقياس فقد سبق أنه لا يصح إلا من باب تمرين الطالب وإلا فهو تطويل بلا فائدة.

ثالثا : أن يكون لحكم الأصل المقيس عليه علة معلومة ؛ ليمكن الجمع بين الأصل والفرع فيها ، فإن كان حكم الأصل تعبديا محضا لم يصح القياس عليه.

رابعا : أن تكون العلة مشتملة على وصف مناسب للحكم معتبر شرعا كالإسكار في الخمر ، فإن كان وصفا طرديا لا مناسبة فيه لم يصح التعليل به كما سبق كالسواد والبياض والمنشأ والطول والقصر ونحوها.

خامسا : أن تكون العلة موجودة في الفرع كوجودها في الأصل.

فإذا تخلف شرط واحد من هذه الشروط فلا يصح القياس ولا يترتب حكم .

قال ابن النجار الفتوحي في الكوكب (ومنع القاضي أبو بكر الباقلاني، ومن تبعه كونه حجة في قياس العكس.

قال ابن مفلح: فإن قيل: ما حكم قياس العكس؟ قيل: حجة، ذكره القاضي وغيره من أصحابنا والمالكية، وهو المشهور عن الشافعية والحنفية، كالدلالة لطهارة دم السمك بأكله به؛ لأنه لو كان نجسا لما أكل به كالحيوانات النجسة الدم، ونحو لو سنت السورة في الأخريين لسن الجهر فيهما كالأوليين.

وفي مسلم من حديث أبي ذر " في بضع أحدكم صدقة". قالوا: يا رسول الله: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر"

ومنع قوم القياس في إثبات أصول العبادات، فنفوا جواز الصلاة بالإيماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز ، ومنعه أبو حنيفة وأصحابه في حد وكفارة وبدل ورخص ومقدر.

ولنا عموم دليل كون القياس حجة، وقول الصحابي كما في الموطأ "إذا سكر هذَى وإذا هذَى افترى" وكبقية الأحكام.

ومنعه جمع في سبب وشرط ومانع، كجعل الزنا سببا لإيجاب الحد ، فلا يقاس عليه اللواط وصححه ،الآمدي، وابن الحاجب، وجزم به البيضاوي.

لكن نقل الآمدي عن أكثر الشافعية جريانه فيها، ومشى عليه في جمع الجوامع.

والنص على علة حكم الأصل يكفي في التعبد عند أصحابنا والأكثر، واحتج الإمام أحمد رحمه الله لعدم جواز بيع رطب بيابس بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر) **انتهى**.

- وقال ابن النجار أيضا {وَمَنَعَ قَوْمٌ الْقِيَاسَ فِي إثْبَاتِ أُصُولِ الْعِبَادَاتِ، فَنَفَوْا جَوَازَ الصَّلاَةِ بِالإيمَاءِ الْمَقِيسَةِ عَلَى صَلاَةِ الْقَاعِدِ بِجَامِعِ الْعَجْزِ}.

لأن هذا يفتح باب كبيرا من أبواب البدع ، والأصل وهو مقتضى شهادة أن محمدا رسول الله ألا يُعبد الله سبحانه إلا بما شرع ؛ فالأصل في العبادات التحريم حتى يرد دليل بالإذن ، غير أن أكثر العبادات غير معقولة المعنى كيفا وعددا وغيرهما ، ومن عمل عملا ليس عليه أمر الرسول - عليه الصلاة والسلام - فهو مردود باطل كما صح في أحاديث.

وظاهر كلامه المنع في أصول أي ابتداء عبادات بالقياس على أخرى جاء بها النص ، وجوازه في أثنائها وهو الصحيح المشهور عند الفقهاء كقياسهم التيمم والغسل على الوضوء في التسمية ، وكقياس جميع واجبات الصلاة على التشهد إذ سهى عنه وغير ذلك كثير.

فالممنوع المحرم ابتداء عبادات قياسا على أخرى فهذا من البدع .

قال ابن تيمية في القواعد النورانية (كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف، فلا يُشرع منها إلا ما شرعه الله، وإلا دخلنا في معنى قوله تعالى: أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ) . **انتهى**.

وجوزه بعضهم في ما عقل من العبادات معناه ، وبعضه ليس بقياس بل مندرج تحت أصول عامة كمن قاس وضع اليدين على الصدر بعد الرفع من الركوع على حالهما قبله فنقول وضعهما هو الأصل لما تواتر من أن الأنبياء أمروا بوضع أيمانهم على شمائلهم في الصلاة فهذا مطلق فمن خالف فعليه الدليل ولا دليل فيما أعلم.

وقال الشاطبي في الموافقات: (إن الشارع غلَّب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل)انتهى كلامه.

فالقياس واقع في العادات والمعاملات وأثناء العبادات دون أصولها.

وثم خلاف بين المذاهب الفقهية الأربعة في سبع مسائل هل يجري فيها القياس أو لا وهي : الحدود، والكفارات، والتقديرات، والرُّخص، والأسباب، والشروط، والموانع.

قال في نشر البنود:

(مثاله في الحدود قياس اللائط على الزاني بجامع إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا وقياس النباش على السارق في القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز مثله خفية.

ومثاله في الكفارات اشتراط الإيمان في رقبة الظهار قياسا على رقبة القتل بجامع أن كلا منهما كفارة.

ومثاله في التقديرات جعل أقل الصداق ربع دينار قياس على إباحة قطع اليد في السرقة بجامع إن كلا منهما فيه استباحة عضو واحتج المانع بأنها لا يدرك فيها المعنى وأجيب بأنه يدرك في بعضها فيجري فيه القياس.

مثال السبب قياس التسبب في القتل بالإكراه على التسبب فيه بالشهادة.

ومثاله في الشرط قياس استقصاء الأوصاف في بيع الغائب على الرؤية.

ومثاله في المانع قياس النسيان للماء في الرحل على المانع من استعماله حسا كالسبع واللص.

وأما الرخص فقد حكى المالكية عن مالك قولين في جواز القياس عليها والمشهور أنها لا تتعدى محلها وخرجوا على القولين فروعا كثيرة منها لبس خف على خف أعنى أنها لا تتعدى محلها إلى مثل معناه كقياس عادم الماء في الحضر على عادمه في السفر في جواز التيمم للنافلة وتعدى إلى أقوى منه اتفاقا وتمنع تعديتها إلى الأدنى اتفاقا قال القرافي في شرح التنقيح حجة المنع إن الرخص مخالفة للدليل فالقول بالقياس عليها يؤدى إلى كثرة مخالفة الدليل فوجب أن لا يجوز)**انتهى**.

والراجح عند الجمهور جواز القياس في الثلاثة الأولى إلا أبا حنيفة ، وفي الرخص يترجح ما قال القرافي عملا بالقاعدة الفقهية أن الرخص لا يُتعدى محلّها فما زاد يحتاج إلى دليل له منفصل ، وأما الشرط والسبب والمانع فمحل نظر.

ومنع أبو حنيفة هذا القياس وقوله قريب من الصحيح لأن ما مثلوا به وإن قلنا ببعضه فليس من طريق القياس وإنما كما ذكرنا سابقا هو من القياس اللغوي الذي فائدته غناؤنا به عن القياس ، فالزاني يشمل لغة من أولج فرجه في فرج أنثي أو ذكر عياذا بالله وكذا النباش فهو سارق.

والأئمة الأربعة وإن اختلفوا في هذه المسائل السبع هل فيها قياس أم لا لكن ينظر في كل مسألة على حِدة .

- ثم قال: (وَالنَّصُّ عَلَى عِلَّةِ حُكْمِ الأَصْلِ يَكْفِي فِي التَّعَدِّي)

يعني إذا كانت العلة منصوصة فالنص دال على شيئين على العلة ، وعلى قياس غيرها عليها إذا تُحُقِّقَ منها في ذاك الفرع ولو لم يرد التعبد والإذن بالقياس في ذلك ، فلا نحتاج لنص يأذن بتعديتها للفرع بالقياس خلافا لبعضهم.

ولهذا قال (وَالنَّصُّ عَلَى عِلَّةِ حُكْمِ الأَصْلِ يَكْفِي فِي التَّعَدِّي) قال في الشرح {عِنْدَ أَصْحَابِنَا وَالأَكْثَرِ، وَاحْتَجَّ الآمَامُ أَحْمَدُ رحمه الله تعالى لِعَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ رُطَبٍ بِيَابِسٍ بِنَهْيِهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ}.

فالعلة هي الربا في المطعوم المكيل فقيس عليه غيره.

ولا يقال هنا بأن العرايا جازت لعلة حاجة الفقراء فيقاس عليها العنب فنقول لا لأنه لا قياس في الرخص كما سبق قريبا لأن الرخص لا يتعدى محلها.

وبعضهم خصّ ذلك بعلة التحريم فتتعدى لفروع أخرى إذا تحققت فيها بمجرد التنصيص على علة تحريم الأصل ، وأما المستحب والواجب فلا وهذا مرجوح بل جميع الأحكام في ذلك سواء.

- ثم قال: (وَالْحُكْمُ الْمُتَعَدِّي إِلَى فَرْعٍ بِعِلَّةٍ مَنْصُوصَةٍ مُرَادٌ بِالنَّصِّ، كَعِلَّةٍ مُجْتَهَدٍ فِيهَا فَرْعُهَا مُرَادٌ بِالاِجْتِهَادِ)

يعني أن الحكم المعلَّق على العلة التي في الأصل هو نفسه مشتمل على أن الفرع كذلك داخلٌ فيه إذا تحققت فيه ذات العلة لكن شمول النص للفرع هو شمول عقلي لا لفظي.

فالنص إذا تضمَّن علة الأصل فهذا دليل على أنها علة الحكم ، وأنها يقاس بها ، وأنها إذا وجدت في فرع ما فله حكم هذا الأصل.

- قال (وَيَجُوزُ ثُبُوتُ كُلِّ الأَحْكَامِ بِنَصٍّ مِنْ الشَّارِعِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا وَالأَكْثَرِ).

علمها من علمها وجهلها من جهلها ، يعني بلا حاجة إلي قياس ، والدليل قول الله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) .

وإنما يجتهد المجتهد في استنباط الحكم قياسا فيما لم يصله النص فيه ، هو أطال الطريق على نفسه لكن المؤدّى واحد ، وأما من منع بحجة أن النصوص تتناهي والحوادث لا تتناهى فنقضه ظاهر بأن كل حادث فمندرج تحت نص عام أو مطلق مفهوم أو منطوق وغير ذلك ، غير أن

نصوص الكتاب والسنة أنزلت للعمل بها ليوم القيامة فهي بذلك شاملة لكل حادثة تحدث إلى يوم القيامة.

ولذلك قال: {رُدَّ: بِأَنَّهَا تَتَنَاهَى لِتَنَاهِي التَّكْلِيفِ بِالْقِيَامَةِ} أي لا لِتَناهِي مدلولاتها وشمولها لكافة الحوادث والنوازل.

قال: (لاَ بِالْقِيَاسِ) يعني: {لا يَجُوزُ ثُبُوتُ كُلِّ الأَحْكَامِ بِالْقِيَاسِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ؛ لأَنَّ الْقِيَاسَ لا بُدَّ لَهُ مِنْ أَصْلٍ؛ وَلأَنَّ فِي الأَحْكَامِ مَا لا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ بل هي تعبدية} وحينئذٍ لا يقاس عليه، كَضَرْبِ الدِّيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ، فَإِجْرَاءُ الْقِيَاسِ فِي مِثْلِهِ مُتَعَذِّرٌ؛ لِمَا عُلِمَ أَنَّ الْقِيَاسَ فَرْعُ تَعَقُّلِ الْمَعْنَى الْمُعَلَّلِ بِهِ الْحُكْمُ فِي الأَصْلِ. وَأَيْضًا فَإِنَّ فِيهَا مَا تَخْتَلِفُ أَحْكَامُهُ فَلا يَجْرِي فِيهِ، وَقِيلَ: بَلَى، كَمَا يَجُوزُ إثْبَاتُهَا كُلُّهَا بِالنَّصِّ يَجُوزُ إثْبَاتُهَا كُلُّهَا بِالْقِيَاسِ.

وهذا غير صحيح لأن القياس إنما يحتاج إليه للضرورة عند عدم استخراج الحكم من النص أو عدم وصوله إلي المجتهد ، ولهذا ذكر ابن تيمية أن القياس كأكل الميتة ، و قال هنا: {وَقَدْ ذَكَرَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ وَتَبِعَهُ ابْنُ الْقَيِّمِ: أَنَّهُ لَيْسَ فِي الشَّرِيعَةِ مَا يُخَالِفُ الْقِيَاسَ وَمَا لا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ وَبَيَّنَّا ذَلِكَ بِمَا لاَ مَزِيدَ عليهِ}.

وسبق أن الشريعة كلها على وفق القياس وليس فيها ما سمّوه بأنه على غير سنن القياس.

وقوله لا بالقياس عند الجمهور منهم المتكلمون وهذا نقض منهم لمنهجهم الاستدلالي بالعقل وتقديمهم إياه على النقل إذ كيف يقدمون العقل على النقل ثم ينفون إثبات الشريعة كلها بالقياس وهو عقلي ! فحُقَّ أن يقال أنه ما خالف أحد عقيدة أهل السنة والجماعة إلا وقع في التناقض شاء أم أبى وهذا مثال من أمثلة لا تكاد تحصر.

- **ثم قال (ومعرفته - أي القياس - فرض كفاية ويكون فرض عين على بعص المجتهدين)**

فرض كفاية لأنه استنباط من نصوص الكتاب والسنة وما من أحد إلا وتعزب عنه سنة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا بد مع ذلك من حكم فإذا استنبطه مجتهد سقط الإثم عن الباقين

ويكون فرض عين على بعض المجتهدين إذا توقف عليه فهم مسألة لاسيما وأن المجتهد لا يجوز له التقليد ، أو يكون فرض عين إذا ضاق الوقت أو نزلت نازلة.

- **قال (وهو من الدّين).**

لأنه ثابت بالكتاب والسنة وقد تقدمت أدلته وأنه مصدر من مصادر التشريع المتفق عليها بضوابطها ولا عبرة بخلاف من خالف من الظاهرية ونحوهم .

- قال (والنفي أصلي يجري فيه قياس الدلالة فيؤكد به الاستصحاب وطارئ كبراءة الذمة يجري فيه هو - أي قياس الدلالة - وقياس العلة) .

قال ابن النجار (النفي ضربان : أَحَدُهُمَا نَفْيٌ "أَصْلِيٌّ" وَهُوَ الْبَقَاءُ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ، كَانْتِفَاءِ صَلاةٍ سَادِسَةٍ، فَهُوَ مُبْقًى - أي منفي - بِاسْتِصْحَابِ مُوجَبِ الْعَقْلِ، فَلا يَجْرِي فِيهِ قِيَاسُ الْعِلَّةِ، لأَنَّهُ لا مُوجِبَ لَهُ - أي لا علة - قَبْلَ وُرُودِ السَّمْعِ - أي الشرع - فَلَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ، حَتَّى يُطْلَبَ لَهُ عِلَّةٌ شَرْعِيَّةٌ، بَلْ هُوَ نَفْيُ حُكْمِ الشَّرْعِ ، وَإِنَّمَا الْعِلَّةُ لِمَا يَتَجَدَّدُ، لَكِنْ "يَجْرِي فِيهِ قِيَاسُ الدَّلالَةِ" وَهُوَ أَنْ يُسْتَدَلَّ بِانْتِفَاءِ حُكْمِ شَيْءٍ عَلَى انْتِفَائِهِ عَنْ مِثْلِهِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ ضَمَّ دَلِيلٍ إلَى دَلِيلٍ "فَيُؤَكَّدُ بِهِ الاسْتِصْحَابُ" أَيْ اسْتِصْحَابُ الْحَالِ.

وَهَذَا: وهُوَ كَوْنُهُ: لا يَجْرِي فِيهِ قِيَاسُ الْعِلَّةِ، وَيَجْرِي فِيهِ قِيَاسُ الدَّلالَةِ، هُوَ الصَّحِيحُ اخْتَارَهُ الْغَزَالِيُّ وَالرَّازِيُّ، وَعَزَاهُ الْهِنْدِيُّ لِلْمُحَقِّقِينَ.

وَ" الضَّرْبُ الثَّانِي: نَفْيٌ "طَارِئٌ، كَبَرَاءَةِ الذِّمَّةِ" مِنْ الدَّيْنِ، وَنَحْوُهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ "يَجْرِي فِيهِ هُوَ" أَيْ قِيَاسُ الدَّلالَةِ وَقِيَاسُ الْعِلَّةِ؛ لأَنَّهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ حَادِثٌ. فَهُوَ كَسَائِرِ الأَحْكَامِ الْوُجُودِيَّةِ)

فصل : الاستصحاب

ومعناه في اللغة طلب الصحبة والملازمة .

- قال في معناه في اصطلاح الأصوليين :

(الاستصحاب وهو التَّمَسُّكُ بِدَلِيلٍ عَقْلِيٍّ، أَوْ شَرْعِيٍّ لَمْ يَظْهَرْ عَنْهُ نَاقِلٌ مُطْلَقًا دليل).

يعني أن الاستصحاب دليل ومصدر من مصادر التشريع ، لكن بعض أنواعه متفق عليها كالبراءة الأصلية وبعضها مختلف فيها كما سيأتي .

والمراد بالتمسك بالدليل العقلي الإباحة الأصلية أو العقلية أو بمعنى آخر البراءة الأصلية أو استصحاب العدم والمراد عدم التشريع ، كالأصل عدم وجوب صلاة سادسة وصوم شهر غير رمضان ، فلما لم يرِدَ السمع بذلك حَكَمَ العقل بانتفائه لعدم المثبت له.

والمراد بالدليل الشرعي البقاء على عموم نص حتى يثبت تخصيصه ، أو على العمل به حتى يثبت نسخه مما يقبل النسخ من الأوامر والنواهي بخلاف الأخبار فسيأتي أنها لا يدخلها نسخ فلا صلة لها بالاستصحاب.

ومن أنواع الاستصحاب حكمٌ دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه كالملك عند حصول السبب من بيع أو شراء أو غيرهما ، وكشغل الذمة عن قرض أو إتلاف فهذا وإن لم يكن حكما أصليا فهو حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا ؛ لأن الأصل في القرض أن يُردّ والأصل في الدين أن يُقضى وهكذا ، والفرق بين هذا النوع وبين

الاستصحاب بالدليل الشرعي أن الاستصحاب بالدليل الشرعي نظر في الدليل نفسه ، وأما هذا النوع فهو نظر فيما دلّ عليه الدليل .

- **ثم قال (وليس استصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف حجة)**

وهذا النوع من أنواع الاستصحاب مختلف فيه بخلاف الأنواع الثلاثة السابقة فإنها مجمع عليها.

مثال ذلك الإجماع المنعقد على أنه إذا وجد الماء فلا تيمم ؛ وأما إذا وجد الماء في أثناء الصلاة فهذه مسالة مختلف فيها ، فهما صورتان مختلفتان فلا يستدل بالإجماع في الأولى على حكم الثانية ، وهذا هو مذهب الجمهور - وهو الصحيح - أنه ليس بحجة ؛ ووجهه اختلاف المسألتين وتباينهما ؛ فهمها صورتان منفصلتان والإجماع يتناول إحداهما دون الأخرى.

هذا هو معنى كلامه أن ليس استصحاب حكم الإجماع في محلِّ الخلاف حجة.

- **ثم قال (ويجوز تعبّد نبيٍّ بشريعة نبيٍّ قبله عقلاً).**

وجوازه عقلا أي أنه ليس مُحالًا.

ومنعه بعضهم لعدم الفائدة ورُدّ ذلك بأن فائدته إحياؤه لها بعد اندراسها.

ولم يكن نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - قبل البعثة على ما كان عليه قومه من الشرك الأكبر إذ هو معصوم عند أئمة الإسلام كما تواتر عنه أنه لم يسجد لصنم قط ولم يشرب الخمر قط ، بل كان متعبدا بشرع من كان قبله مطلقا في العلميات والعمليات أي في العقيدة والتوحيد وفي أبواب العبادات العملية ، وقوله مطلقا أي من غير تعيين أحد من الرسل قبله بعينه ، فكان موحِّداً عاملا بشريعة من قبله في قوم المشركين.

وقيل بل بشرع نبي معين من الانبياء فقيل آدم أو نوح أو إبراهيم ولكن هذا لا دليل عليه.

ودليل الراجح السابق من أنه كان متعبدا بشريعة من قبله ما في مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنه كان يتحنث - أي يتعبد - بغار حراء ، لكن ردّه بعضهم بأن معناه التفكر والاعتبار لا مطلق التعبد وهذا مردود لأن ظاهر الحديث إطلاق التعبد.

- **ثم قال (وتعبُّده أيضا به بعدها فهو شرعٌ لنا ما لم ينسخ) .**

وهذا شروع من المؤلف في مسألة شرع من قبلنا هل هو شرع لنا أم لا ؟ فإن في المسألة تفصيلا إلى طرفين ووسط:

١ .فمنه ما أجمعوا على أنه شرع لنا ولهم كالقصاص فهذا من شريعة من قبلنا كما قال تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) ، وقال سبحانه وتعالى (كتب عليكم القصاص).

٢ . ومنه ما أجمعوا على أنه شرع لهم لا لنا ، وهذا في الشرائع الموجودة في كتبهم ، ولم يأت في القرآن ولا السنة أنها كانت شريعة لهم فهذا بالإجماع ليس شرعا لنا ؛ ولهذا قال ابن النجار (وقد أومأ أحمد إلى هذا ومعناه لابن حمدان فقال كان هو وأمته متعبدين بشرع من تقدم بالوحي إليه في الكل أو البعض لا من كتبهم المبدلة ونقل أربابها ما لم ينسخ).

٣ .ومنه ما اختلفوا فيه وهو ما جاء التنصيص عليه في الكتاب والسنة أنه كان شرعا لهم ، لكنه لم ينسخ في شرعنا ولم يثبت أنه شرع لنا ، فالصحيح الذي أجمع عليه الصحابه أنه شرع لنا ما لم يرِد شرعنا بخلافه أو ينسخ.

وستأتي الأدلة بعد المسألة القادمة لصلتها بها.

- ثم قال (ومعناه في قول أنه موافق لا متابع) .

والمعنى أن تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم كان متابعة لمن قبله لا موافقة.

- ثم قال (ويعتبر في قول ثبوته قطعا).

أي يشترط ثبوته في شرعهم قطعا حتى يكون شرعا لنا ؛ فهذا احتراز عما جاء عن أخبار بني اسرائيل والتوراة والإنجيل المُحرّفين ونحوهما.

ومن الأدلة على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه أو ينسخ:

١ .قول الله سبحانه (أولئك الذين هدى الله فبهداه اقتده) بعد أن ذكر ثمانية عشر نبيا في سورة الأنعام ، وهذا يدل على أنه متبع لا موافق .

ورد بعضهم الاستشهاد بهذا الدليل على مسألتنا بأن المراد التوحيد العام والإسلام لا الشرائع واجيب عن ذلك بأن الشرائع من الدين كالتوحيد والإسلام والآية عامة تشمل الهَدْيَ العملي وهو الشرائع والاعتقادي وهو ما اتفقوا عليه جميعا من التوحيد والعقيدة.

٢ .ما اخرجه البخاري في صحيحه عن مجاهد رحمه الله تعالى أنه قال لابن عباس رضي الله عنهما "أنسجد في صاد ؟ فقرأ ابن عباس رضي الله عنهما هذه الآية "فبهداهم اقتده" ثم قال "وكان نبيكم صلى الله عليه وسلم ممن أمر أن يقتدي بهم" ، وانتشر قول ابن عباس رضي الله عنهما ولم يعلم له مخالف فكان إجماعا فهو إجماع صحابة على أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يَرِدْ شرعُنا بخلافه.

٣ . وأيضا قوله تعالى ثم أوحينا إليك أن اتّبع ملة إبراهيم أي دينه كما قال المفسرون وهذا يشمل العلميات والعمليات وهذا الدليل أيضا يدل على أن تعبّد النبيّ صلى الله عليه وسلم كان متابعة لا موافقة.

٤ .وكذلك قوله تعالى " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً " فهنا جاء بلفظ الشريعة وهذا يُرَدّ به على من قال أن النبي صلى الله عليه وسلم اتَّبعهم في التوحيد والعقيدة لا العمليات فالشريعة المراد منها هنا العبادات العملية.

٥ .وفي صحيح مسلم من حديث أنس وأبي هريرة رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "من نسي صلاة فليُصلِّها إذا ذكرها" فإن الله تعالى قال "وأقم الصلاة لذكري "، قالها لموسى عليه السلام.

- ثم قال المصنف (والاستقراء بالجزئيّ عن الكلي إن كان تامّاً ، أي بالكُلّيِّ إلا صورة النزاع ، فقطعيّ) .

والاستقراء حصر النصوص وتتبعها، وهو أنواع : استقراء جزئي على كلي وهو محل الكلام ، وجزئي على جزئي ، وكلي على كلي وهما القياس عند الأصوليين والفقهاء ، وأما الكلي على الجزئي فلا يتناولونه وإنما هو قياس المناطقة.

واستقراء الجزئي على الكلي هو النظر في الجزئي للتوصل به إلي إثبات الكلي ، مثل استقراء النحاة لجزئيات الكلام العربي الأسماء والأفعال والحروف فلم يجدوا رابعاً فتوصلوا بذلك إلى كلّيّ هو أن الكلمات العربية تنقسم إلى ثلاثة أقسام الاسم والفعل والحرف.

والاستقراء بالجزئي على الكلي نوعان :

إما أن يكون تامّاً لجميع الجزئيات إلا صورة النزاع فيستدل به عليها ، وإما أن يكون لكثير منها ، فالأول قطعي والثاني ظني وهو استقراء ناقص ويسمى إلحاق الفرد بالأعم الأغلب ؛ ووجه كونه ظنيا احتمال أن يكون الجزئي من غير الأغلب ، وهو مذهب الجمهور بخلاف الحنفية لكن رجع بعضهم عنه.

ومثال الاستقراء الناقص قول المستدل الوتر يفعل راكبا فليس واجبا لاستقراء الواجبات الأداء والقضاء من الصلوات الخمس وليس منها شيء يفعل راكبا وهذا استقراء ناقص لا تام ؛ ذلك لصحة الصلوات الفرائض قاعدا حالة العذر ، وعند الخوف ، وأيضا عند اشتداد المطر إن صح حديث يعلى ابن مرة.

ومن شواهد وجوب العمل بالظن ولا يخلو منه باب فقهي حديث أم سلمة مرفوعا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إليّ ولعلّ بعضَكم ألحنُ بحجَّته من بعض فأحسب أنه صدق فأقضي له بذلك ، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها ، فالشاهد في قوله عليه الصلاة والسلام "أحسب" وهي من أخوات ظن.

وأما استقراء الكلي للتوصل للجزئي فهو القياس عند المناطقة ولا يتناوله الفقهاء والأصوليون ، واما استقراء الجزئي على الجزئي فهو قياس الأصوليين ومثله الاستقراء بالكلي على الكلي وقد تقدمت أمثلة كثيرة في باب القياس.

-ثم أراد أن يبين مذهب الصحابي هل هو حجة أو لا فقال (وقول صحابي على مثله ليس بحجة ، وسبق ، وإلا فهو حجة مقدم على القياس ، فإن اختلف صحابيان فكدليلين ، هذا إن وافق القياس وإلا حمل على التوقيف ويكون حجة حتى على صحابي ، ويعمل به وإن عارض خبرا متصلا ، ومذهب التابعي ليس بحجة مطلقا) .

يعني أن قول الصحابي له أحوال :

فإن رفع الخبر إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فهو مرفوع صريح ، وإن لم يرفعه فحينئذ إما ان يكون قوله مما يحتمل الرأي فيكون للاجتهاد فيه مجال أو لا ، فإن لم يحتمل الرأي فهو مرفوع حكما كإخباره بأمور ماضية ، أو أمور مستقبلة، او بثواب معين ، أو بعقاب معين ، فهذا لا يدرك إلا عن طريق الوحي فيكون حينئذ مرفوعا حكما إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - أما إن كان مما للرأي والاجتهاد فيه مجال فإما أن لا يخالف وإما أن يخالف ، فإن خولف فليس قول صحابي على آخر حجة ؛ لأنه ليس قول أحدهم بأولى من الآخر ولو كان أعلم منه - رضي الله عنهم جميعا - بل يُنظر فيه بمقتضى أصول الترجيح بأدلة الكتاب والسنه ، وإن لم يخالف نظرنا هل اشتهر قوله أو لا : فإن اشتهر فهو الإجماع السكوتي وقد سبق أنه حجة ، وإن لم يشتهر فهذه هي المسألة المقصودة هنا.

فنقول : قول صحابي على صحابي مثله ليس بحجة لأن قول أحدهم ليس بأرجح من الآخر بل تُردُّ المسألة إلى الكتاب والسنة بمقتضى ضوابط الترجيح ولو كان أحدهما أعلم من الآخر.

وأما قوله على غيره أي على غير صحابي كتابعي ومن بعده إلى يومنا هذا فإن انتشر ولم ينكر فسبق أنه إجماع سكوتي وهو حجة ، وأما إن لم ينتشر - ولم ينكر أيضا فمحل المسألة في عدم الإنكار وإلا لو أنكره صحابي مثله رجعنا للمسالة السابقة - فإن لم ينتشر ولم ينكر فهو حجه أيضا ويقدم على القياس عند الأئمة الأربعة، لكن هل المراد بالقياس هنا الرأي رأي التابعي واجتهاده أم القياس الأصولي إن كان الأول فنعم إن كان من فقهاء الصحابة ولم يخالف نصّاً ولم يخالفه قول صحابي آخر شروط ثلاثة لحجية قول الصحابي فحينها يكون قوله حجة ، و أما إن كان مراده بالقياس القياس الأصولي فإن كان له حكم الرفع فنعم وأما إن كان اجتهادا منه ورأيا ليس له حكم الرفع فنعم يقدم على القياس أيضا بشروط حجية قول الصحابي ونسبه ابن النجار إلى الأئمة الأربعة.

وقوله (وإن اختلف صحابيان فكدليلين هذا إن وافق القياس) هنا مراده بالقياس أي اجتهاده ورأيه مما يقال فيه بالاجتهاد والرأي ولهذا قال وإلا حمل على التوقيف ، أي يكون وقفا على

الرسول - عليه الصلاة والسلام - فيكون له حكم الرفع ويقدم حينئذ بلا شك على قول الصحابي الآخر فإن لم يكن توقيفا بل كان قياسا أي رأيا له واجتهادا فهي المسألة الأولى فلا يكون قول أحدهم على الآخر حجة بل يرجح بينهما بحسب الكتاب والسنة.

ولهذا قال (ويعمل به وإن عارض خبرا متصلا وإن وافق القياس ؛ لأن المحمول على التوقيف لا تجري عليه أحكام القياس) ويجمع بينهما حين التعارض وإلا فيحكم بالنسخ بشروطه وإلا فيرجح أحدهما أو يتوقف إلى حين يتكلم فيه من عنده مزيد علم.

ومن الأدلة على حجية قول الصحابي - لا سيما في محل النزاع وهو إن لم ينتشر أو لم يعلم انتشار قوله ولم يخالفه صحابيٌّ آخر ولم يخالِف نصّاً لكن وجد قياس يخالفه فهو مقدم - فمن هذه الأدلة:

أولا :

تزكيه الله سبحانه لهم في كثير من الآيات وتعديله لهم ورضوانه عنهم وعمن اتبعهم فقال (وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ).

فمحال أن يحرمهم الله كلهم الصواب في مسألة فيفتي فيها بعضهم بالخطأ ويسكت الباقون أو لا يفتون بالصواب ويظفر بالصواب والهُدى فيها من بعدهم **!!** والله المستعان**!!**

ثانيا :

قول الله سبحانه (واتبع سبيل من أناب إليّ) والصحابة كلهم منيب إلى الله ، ونعتقد أنهم مآلهم إلى الجنة ، ومن كان كذلك وجب اتباعه.

ومحال أن يحرمهم الله كلهم الصواب في مسألة فيفتي فيها بعضهم بالخطأ ويسكت الباقون أو لا يفتون بالصواب ويظفر بالصواب والهدى فيها من بعدهم **!!** والله المستعان**!!**

ثالثا :

قول الله سبحانه (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) .

والصحابة هم أول من اتبع النبي صلى الله عليه وسلم على بصيرة وعلم فوجب اتباعهم ،
فمحال أن يحرمهم الله كلهم الصواب في مسألة فيفتي فيها بعضهم بالخطأ ويسكت الباقون أو لا يفتون بالصواب ويظفر بالصواب والهدى فيها من بعدهم **!!** والله المستعان**!!**

رابعا :

قول الله جل شأنه (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى).

وهؤلاء المصطفون هم الصحابة كما صح عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أقول من اصطفاهم الله سبحانه وأرجح من قول غيرهم ممن لم يصطفهم الله.

فمحال أن يحرمهم الله كلهم الصواب في مسألة فيفتي فيها بعضهم بالخطأ ويسكت الباقون أو لا يفتون بالصواب ويظفر بالصواب والهدى فيها من بعدهم !! والله المستعان!!

خامسا :

شهادة الله لهم بأنهم أهل علم وهذه من تزكيات الله الكثيرة لهم ، والعلم المراد به العلم الذي جاء به الرسول - صلى الله عليه وسلم - وإن كانوا قد آتاهم الله هذا العلم كان اتباعهم واجبا ؛ ولهذا قال سبحانه (ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحقَّ ويهدي إلى صراط العزيز الحميد) وقال (يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات).

سادسا:

وقال جل وعلا (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله)

ولو كان قول الواحد منهم - انتشر أو لم ينتشر - غير معارض من غيره من الصحابة وكان خطأ لم يكونوا آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر ، ولهذا سبق الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع ، فهي دليل كذلك على مسألتنا هذه.

سابعا :

قول الله تعالى (يا أيها الذين ءامنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين)

والصادقون هنا هم أصحاب الرسول - عليه الصلاة والسلام ورضي الله عنهم -

والمعية التي أمرنا بها هنا مطلقة تشمل أقوالهم الفقهية بالضوابط السابقة ، ولا شك أنها بذلك مقدمة على القياس.

ثامنا:

قول الله - عز من قائل - (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا)

فسيكون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم شهداء للرسل على أقوامهم يوم القيامة فهم مُزكَّون معدلون بتعديل الله لهم وتزكيته إياهم ورضائه عنهم فإذا كانوا كذلك فشهادتهم فيما دون ذلك من بعض المسائل العملية لاسيما مع عدم وجود مخالف لهم - و إن لم ينتشر قولهم - حجة بلا

شك ، وإلا لأطبقوا على خلاف الحق ويكون منهم قسم سكت عن بيانه وقسم تكلم بالباطل وهذا محال قطعا ؛ فإن الحق لا يعدوهم ولا يخرج عنهم.

تاسعا :

وقال الله - جل في علاه - (وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس)

فإذا كانوا شهداء للرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - على الناس فمحال ان يحرمهم كلهم الصواب في مسألة فيفتي فيها بعضهم بالخطأ ويسكت الباقون او لا يفتون بالصواب ويظهر بالصواب والهدى فيها من بعدهم !! والله المستعان!!

عاشرا الأدلة من السنة :

قول الرسول صلى الله عليه وسلم (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ....الحديث)

وقوله صلى الله عليه وسلم (من يرد الله به خيرا يفقه في الدين وإنما أنا قاسم والله يعطي ولن تزال طائفه من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى يأتي أمر الله) ولن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة لكي لا تبطل حجج الله وبيانه.

وكذا قوله عليه الصلاة والسلام (أنا أَمَنةٌ لأصحابي فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون وأصحابي أَمَنَةٌ لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون)

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا تسبوا أصحابي فو الذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ ذلك مدّ أحدهم ولا نصِيفَه ، ومحال أن يحرمهم الله كلهم الصواب في مسألة فيفتي فيها بعضهم بالخطأ ويسكت الباقون أو لا يفتون بالصواب ويظفر بالهدى من بعدهم !! مع أنهم خير القرون وفي الجنة.

- ثم قال (ومذهب التابعي ليس حجة مطلقا) .

لا على تابعي مثله ولا على من بعده ؛ للتسلسل مطلقا أي سواء وافق القياس أو خالفه ، وذكره ابن عقيل محلّ وفاق ، وقال : لا يخصّ به العموم ولا يفسر به ؛ لأنه ليس بحجة ، وعن أحمد جواز ذلك ، بحجة أنهم ما يقولون بشيء إلا وقد اخذوه عن الصحابة ، ورد بأن الصحابة أنفسهم - رضي الله عنهم - قد يجتهدون فيخطئون فغيرهم من باب أولى ، غير أن هذه القواعد المقعدة خاصة بالصحابة لفضلهم الذي لا يلحقهم فيه أحد ، والتابعي قد لا يكون أخذه عن

صحابي بل تابعي مثله ونحن لا ندري حال المنقول عنه تماماً كما قال علماء الحديث في الأحاديث المقطوعة فما قيل هناك يقال هنا.

- (فصل : الاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذريعة)

١) الاستحسان

قال (قيل به في مواضع وهو لغةً اعتقاد الشيء حَسَنَاً ، وعُرْفَاً - أي عرف واصطلاح الأصوليين - العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي) .

فالاستحسان بذلك نوع من التخصيص بدليل من كتاب أو سنة ، وهو الذي عرّفه به بعضهم أنه استثناء حكم جزئي من حكم كلي بدليل فلا بد من دليل وإلا فمن استحسن فقد شرّع ؛ ففيه فتح لأبواب البدع.

ومن أمثلته السَّلَم فهو بيع شيء موصوف في الذمة أخرجه بعضهم من بيع المعدوم وإن كان هذا المثال ليس من ذلك فإن السلم موصوف في الذمة ، وأما المعدوم فمجهول العين والصفة معا ، ولهذا فما يصلح مثالا على الاستحسان على تعريف الحنابلة : بيع العرايا ، و رَدُّ المصَرّاة مع صاع من تمر مُستثنىً بالنص عن المثليات.

قال في الشرح (وحدَّه بعض الحنفية بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعجز عن التعبير عنه قال في الروضه - في رد ذلك - ما لا يعبر عنه لا يدري أوهم أو تحقيق؟) فتعريف الحنفية ظاهر البطلان.

ولهذا قال الشيخ الأمين في المذكرة في رد هذا التعريف وكذلك من عرفه بأنه ما يستحسنه المجتهد بعقله ! :

((الثاني: أن المراد به ما يستحسنه المجتهد بعقله.

الثالث: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه.

وبطلان هذين التعريفين ظاهر لأن المجتهد ليس له الاستناد إلى مجرد عقله في تحسين شئ ، وما لم يعبر عنه لا يمكن الحكم له بالقبول حتى يظهر ويعرض على الشرع)).

وقَالَ الطوفي عَن هَذَا الْحَد :

(وَهُوَ هوس إِلَى طرف من الْجُنُون، حَيْثُ هُوَ كَلَام لَا فَائِدَة فِيهِ).

وبعضهم عرف الاستحسان بأنه العدول عن القياس الجليّ إلي القياس الخفِيّ وهذا مردود أيضا لأن القياس الجليّ سبق أنه ما قطع فيه بنفي الفارق أو نُصّ على علته بنص أو إجماع فلا يقدم عليه ما هو أضعف منه ، إلا أن يكون مرادهم قياس الشبه وقد سبق - بحمد الله - بيانه.

وعرّفه الإمام مالك بأنه الأخذ بأقوى الدليلين ومراده بذلك تخصيص العام ولهذا مثلوا له ببيع العرايا ، ومعلوم أنها مستثناة بشروطها المأخوذة من الأدلة الصحيحة كما هو مقرر في الفقه ، وهذا هو معنى ما رووه عنه رحمه الله أن الاستحسان تسعة أعشار العلم ، فردّه إلى ما صح من الكتاب والسنة ؛ فلا حجة فيه لأهل البدع.

وعرّفه آخرون بأنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس!

قال الشوكاني (إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فقد ثبت بالسنة ، وإن كانت هي الثابتة في عصر الصحابة ، من غير إنكار ، فقد ثبت بالإجماع ، وأما غيرها فإن كان نصا وقياسا ، مما ثبت حجيته ، فقد ثبت ذلك به ، وإن كان شيئا آخر ، لم تثبت حجيته ، فهو مردود قطعا) .

وبهذا تعلم أن الاستحسان إن أردنا أن نحمله على معنى صحيح فهو كما عرّفه الفتوحي بتخصيص العام بدليل شرعي .

وإلا فهو فتح لباب كبير من أبواب البدع ؛ لأننا أمرنا عند التنازع بالردّ إلي الكتاب والسنة أو إجماع المسلمين ، والاستحسان إن كان منها فلا حاجة لإفراده بالذكر لأن ما سبق يشمله ويتضمنه ، وإلا فهو اتباع هوى ، وقد نهانا الله عن ذلك فقال (فإن لم يستجببوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين).

قال الشوكاني:

(قال بعض المحققين : الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين:

(أحدهما) : واجب الإجماع ، وهو أن يقدم الدليل الشرعي ، أو العقلي ، لحسنه فهذا يجب العمل به ؛ لأن الحسن ما حسّنه الشرع ، والقبيح ما قبّحه الشرع.

(والضرب الثاني) : أن يكون على مخالفة الدليل ، مثل أن يكون الشيء محظورا بدليل شرعي ، وفي عادات الناس (إباحته ، أو يكون في الشرع دليل يغلظه ، وفي عادات الناس التخفيف) فهذا عندنا يحرم القول به ، ويجب اتباع الدليل ، وترك العادة والرأي ، سواء كان ذلك الدليل نصا ، أو إجماعا ، أو قياسا . انتهى.

فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلا ، لأنه إن كان راجعا إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء ، بل هو من التقوّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة ، وبما يضادّها أخرى).

ومن ما استَدَلَّ به بعضُهم على حجية الاستحسان:

قوله الله تعالى (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم) ، وقوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه)

وقد رد الشاطبي في الاعتصام هذا الفهم من الآيتين الكريمتين على حجية الاستحسان - وهو الحق - فقال :

((يجرُّ فساداً لا خفاء به – يعني الاستحسان - ، وَإِنْ سلَّم فَذَلِكَ الدَّلِيلُ إِنْ كَانَ فَاسِدًا فَلَا عِبْرَةَ بِهِ، وَإِنْ كَانَ صَحِيحًا فَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَا ضَرَرَ فِيهِ.

وأما الدليل الأول فلا متعلق فيه ، فَإِنَّ (أَحْسَنَ الِاتِّبَاعِ إِلَيْنَا) اتِّبَاعُ الْأَدِلَّةِ (الشَّرْعِيَّةِ) وَخُصُوصًا الْقُرْآنَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا}، وَجَاءَ فِي صَحِيحِ الْحَدِيثِ - خَرَّجَهُ مُسْلِمٌ - أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عليهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي خُطْبَتِهِ: "أَمَّا بَعْدُ، فَأَحْسَنُ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ"، فَيَفْتَقِرُ أَصْحَابُ الدَّلِيلِ أَنْ يُبَيِّنُوا أَنَّ مَيْلَ الطِّبَاعِ أَوْ أَهْوَاءِ النُّفُوسِ مِمَّا أُنْزِلَ إِلَيْنَا، فضلاً عن أن يكون مِنْ أَحْسَنِهِ.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: {الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ أَنَّ مَيْلَ النُّفُوسِ يُسَمَّى قَوْلًا، وَحِينَئِذٍ يُنْظَرُ إِلَى كَوْنِهِ أَحْسَنَ الْقَوْلِ كَمَا تَقَدَّمَ، وَهَذَا كُلُّهُ فَاسِدٌ.

ثُمَّ إِنَّا نُعَارِضُ هَذَا الِاسْتِحْسَانَ بِأَنَّ عُقُولَنَا تَمِيلُ إِلَى إِبْطَالِهِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَإِنَّمَا الْحُجَّةُ الْأَدِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ الْمُتَلَقَّاةُ مِنَ الشَّرْعِ.

وَأَيْضًا فَيَلْزَمُ عليهِ اسْتِحْسَانُ الْعَوَامِّ وَمَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ، إِذَا فَرَضَ أَنَّ الْحُكْمَ يَتَّبِعُ مُجَرَّدَ مَيْلِ النفوس وهوى الطباع، وذلك محال لِلْعِلْمِ بِأَنَّ ذَلِكَ مُضَادٌّ لِلشَّرِيعَةِ، فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَدِلَّتِهَا)انتهي كلام الشاطبي .

وأيضا مما يستدلون به حديث (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)

والحديث في حجية إجماع المسلمين ، لا في حجية استحسان الأفراد وإلا كان لكل أحد من الناس دين يستحسنه هو ولا يستحسنه غيره ، والناس متعبدون بطاعة الله واتباع رسوله - عليه الصلاة والسلام - لا اتباع أهوائهم ، فكما أنه لا معبود حق إلا الله سبحانه فكذلك لا متبوع حق إلا محمد - صلي الله عليه وسلم - فالعلم قال الله قال رسوله قال الصحابة ليس بالتمويه.

قال الشاطبي (ظَاهِرَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنْ مَا رَآهُ الْمُسْلِمُونَ بجملتهم حَسَنًا فَهُوَ حَسَنٌ، وَالْأُمَّةُ لَا تَجْتَمِعُ عَلَى بَاطِلٍ، فَاجْتِمَاعُهُمْ عَلَى حُسْنِ شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَى حسنه شرعاً، لأن الإجماع يَتَضَمَّنُ دَلِيلًا شَرْعِيًّا؛ فَالْحَدِيثُ دَلِيل عليكم لا لكم)انتهى كلامه.

وقال ابن قدامة في الروضة:

(الخبر يدل على أن الإجماع حجة ، ولا خلف فيه).

وقال ابن القيم في الفروسية:

(لو صح مرفوعا فهو دليل على أن ما أجمع عليه المسلمون ورأوه حسنا فهو عند الله حسن لا ما رآه بعضهم).

ومما استدلوا به الإجماع على بعض المسائل هي في الأصل مندرجة تحت قواعد فقهية متفق عليها بأدلة شرعية كالمشقة تجلب التيسير ، لا من مجرد استحسان الناس ، من ذلك ما قاله الشاطبي في الاعتصام :

((ان الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة ولا تقدير مدة اللبث ولا تقدير الماء المستعمل .

والأصل في هذا المنع إلا أنهم أجازوا ، لا كما قال المحتجون على البدع ، بل لأمر آخر هو من هذا القبيل الذي ليس بخارج عن الأدلة.

فأما تقدير العوض فالعرف هو الذي قدره فلا حاجة إلى التقدير.

وأما مدة اللبث وقدر الماء المستعمل فإن لم يكن ذلك مقدرا بالعرف أيضا فإنه يسقط للضرورة إليه . وذلك لقاعدة فقهية ، وهي أن نفي جميع الغرر في العقود لا يقدر عليه ، وهو يضيق أبواب المعاملات ، وهو تحسيم أبواب المفاوضات ، ونفي الضرر إنما يطلب تكميلا ورفعا لما عسى أن يقع من نزاع ، فهو من الأمور المكملة ، والتكميلات إذا أفضى اعتبارها إلى إبطال المكملات سقطت جملة ، تحصيلا للمهم ـ حسبما تبين في الأصول ـ فوجب أن يسامح في بعض أنواع الغرر التي لا ينفك عنها ، إذ يشق طلب الانفكاك عنها ، فسومح المكلف بيسير الغرر ، لضيق الاحتراز مع تفاهة ما يحصل من الغرر ، ولم يسامح في كثيره إذ ليس في محل الضرورة ، ولعظيم ما يترتب عليه من الخطر ، لكن الفرق بين القليل والكثير غير منصوص عليه في جميع الأمور ، وإنما نهي عن بعض أنواعه مما يعظم فيه الغرر ، فجعلت أصولا يقاس عليها غير القليل أصلا في عدم الاعتبار وفي الجواز ، وصار الكثير في حكم المنع ودار في الأصلين فروع يتجاذب العلماء النظر فيها ، فإذا قل الغرر وسهل الأمر وقل النزاع ومست الحاجة إلى المسامحة فلا بد من القول بها ، ومن هذا القبيل مسألة التقدير في ماء الحمام ومدة اللبث.

فبالتأمل يظهر كيف وجد الاستثناء من هذه الأصول الثابتة بالحرج والمشقة ، وأين هذا من زعم الزاعم أنه استحسان العقل بحسب العوائد فقط) ! انتهى.

ولقد رد الشافعي - رحمه الله تعالى - الاستحسان بشدة في عدة مواضع في كتابيه " الأم " ، و "الرسالة " فمن ذلك :

أ– قوله: (من استحسن فقد شرع).

ب– وقوله في الرسالة: (الاستحسان تلذذ).

ج – وقوله في الرسالة: (والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تُطلب بدلالةٍ يُقصد بها إليها أو تشبيهٍ على عين قائمة وهذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسانُ الخبرَ).

د – وقوله في الرسالة: (ولو جاز تعطيلُ القياس جاز لأهل العقولِ من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان وإن القول بغير خبر ولا قياس لَغَير جائز).

هـ وقوله في الأم: (باب إبطال الاستحسان: وكل ما وصفت مع ما أنا ذاكر وساكت عنه اكتفاء بما ذكرت منه عما لم أذكر من حكم الله ثم حكم رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عليهِ وَسَلَّمَ -، ثم حكم المسلمين دليل على أن لا يحوز لمن استأهل أن يكون حاكما أن مفتيا أن لا يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم وذلك: الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياس على بعض هذا ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان واجبا ولا في واحد من هذا المعاني).

- ثم قال المصنف (والمصالح المرسلة : إثبات العلة بالمناسبة) .

وسبق بيانها بتعريفها عند الجمهور وعند المصنف ، وبيان الخلاف في حجيتها ، وشروط العمل بها ، وضابط الفرق بينها وبين البدع في شرح باب القياس ، فراجعه للفائدة.

- ثم قال (وتُسَدُّ الذرائع ، جمع ذريعة ، وهي ما ظاهِرُهُ مباح ويتوصل به إلى مُحرّم) .

الذريعة هي شيء قولاً كان أو فعلاً ، ظاهرُه مباح ، ويُتَوصَّلُ به إلى مُحرَّم.

وسدها : المنع من فعلها لتحريم ما تؤدي إليه فيكون لها نفس حكمه.

فخلاصة سد الذرائع القاعدة التي مرت معنا وهي " الوسائل لها أحكام المقاصد "

فما لا يتم المحرم إلا به فهو محرم ، وما لا يتم المكروه إلا به فهو مكروه ، أو ما كان وسيلة إلى محرم أو مكروه فله حكمه ، وكذلك سائر الأحكام التكليفية.

ومن المقرر في القواعد الفقهية أن " الحيلة لا تسقط الواجب ولا تبيح المحرم "و أمثلتها كثيرة في الفقه .

- **فوائد :**

وهي أمثلة على بعض قواعد الفقه الكلية والجزئية ، ذكرها الفتوحي استطرادا وإلا فليست هي من أصول الفقه بالأصالة وإنما يتكلم عنها الفقهاء في كتب القواعد الفقهية.

والقاعدة الفقهية هي حكم شرعي كلي يدخل تحته عدة مسائل فقهية ، كقاعدة اليقين لا يزول بالشك تعني أن العبد متى ما تحقق شيئا ثم شك فيه هل انتقض أم لا فالأصل البقاء على ما كان متحققا حتى يستيقن من زواله ومن أدلة هذه القاعدة حديث عبد الله بن زيد في الصحيحين : شَكَا إلى رَسولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ الرَّجُلُ الذي يُخَيَّلُ إلَيْهِ أنَّه يَجِدُ الشَّيْءَ في الصَّلَاةِ؟ فَقالَ: لا يَنْفَتِلْ - أوْ لا يَنْصَرِفْ - حتَّى يَسْمع صَوْتًا أوْ يَجِدَ رِيحًا فردَّه النبي - صلى الله عليه وسلم - لليقين إما السماع وإما إيجاد ريح سواء أحسَّ بخروجها أو شمَّها.

ولأجل هذه القاعدة كان الاستصحابُ حجة .

- **قال (وزوال الضرر بلا ضرر) .**

إشارة إلى القاعدة الكلية الضرر يزال ، ودليل هذه القاعدة قول النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار وفي رواية ولا إضرار.

وهذه القاعده تتضمن نصف الفقه فإن الأحكام إما لجلب منافع أو لدفع مضارّ كالضروريات الخمس السابق شرحها في القياس ومسالك العلة.

ومما يتفرّع عنها قاعدة الضرورات تبيح المحظورات بشروط معروفة في علم القواعد الفقهية كاشتراط اندفاع الضرر بهذا المحظور ، وعدم وجود بديل آخر مباح لدفع الضرر.

ومن أمثلتها أكل الميتة عند المخمصة وإساغة اللقمة تفاديا للموت بالخمر وقتل المحرم الصيد دفعا عن نفسه إذا صال عليه.

- **ثم قال (والمشقة تجلب التيسير).**

ومن أدلتها قول الله سبحانه "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" وكذلك قوله سبحانه يريد "الله أن يخفف عنكم" وكذلك قوله تعالى "وما جعل عليكم في الدين من حرج" وأمثلة هذه القاعدة كثيرة منها صلاة المريض قاعداً إن عجز عن القيام ، على جنب إن عجز عن القعود ، وكالجمع والقصر في السفر ، والترخُّص بالفطر فيه ، وكالمسح على الخفاف أو الجوارب وغيرها كثير .

- ثم قال (ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح ودفع أعلاها بأدناها).

ومن أدلة هذه القاعدة قول الله سبحانه (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: ((... فإذا أمرتُكم بشيء، فخذوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتُكم عن شيء، فانتهوا)).

فعلق الأمر بالاستطاعة وجعل الانتهاء عن الحرام فورياً.

ومن أمثلة هذه القاعدة إجازة الكذب مع أنه مُحرّم في حالة إصلاح ذات البين لأن درءَ مفسدة الخلاف مقدّمة على الصدق في هذه الحالة.

- ثم قال (وتحكيم العادة) إشارة إلي القاعدة الكلية (العادة محكّمة) .

أي أن العادة محكوم ومعمول بها ما لم تخالف الشرع ، ودليل هذه القاعدة : قوله تعالى (خذ العفو وأمر بالعرف) ، وقوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) ، وقوله تعالى (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة) ، وما صح عن عائشة - رضي الله عنها - أن هند بنت عتبة - رضي الله عنها - قالت: يا رسول الله - صلي الله عليه وسلم - إن أبا سفيان رجلٌ شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلا ما أخذتُ منه وهو لا يعلم، فقال: ((خذي ما يكفيكِ وولدَك بالمعروف)).

- قال(وجعل المعدوم كالموجود احتياطا كالمقتول تورث عنه الدية).

أي أن المعدوم لا يملك لكن الميت نجعله في حكم الحيّ ونوديه ، وهذه الدية يرثها عنه أهله.

وكذلك عكسها (جعل الموجود في حكم المعدوم) كحرمان القاتل من الميراث.

وبقي قاعدة كلية خامسة لم يذكرها وهي (الأمور بمقاصدها) ودليلها الحديث إنما الاعمال بالنيات، أي أن العمل بالنية إخلاصاً أو شركاً ، قبولاً أو ردّاً ، تمييزاً وتعييناً ، أي تمييزاً بين العادة والعبادة وبين العبادات بعضها ببعض ، وتعيين للعبادة كتعيين الصلوات الخمس عند صلاتها وتمييزها عن غيرها وتعيين النوافل الرواتب عن المطلقة.

- **باب الاجتهاد**

- **قال (باب في بيان أحكام المُستَدِلّ وما يتعلق به من بيان الاجتهاد والمجتهد والتقليد والمُقلِّد ومسائل ذلك فنقول الاجتهاد افتعال).**

فالاجتهاد مصدر اجتهد يجتهد اجتهادا على وزن افتعال ، والاسم منه الجهد - بفتح الجيم وضمها - أي الطاقة.

والاجتهاد في اللغة : استفراغ - أي بذل - الوسع - أي الطاقة - لتحصيل أمر شاقّ.

وفي اصطلاح الأصوليين :

- قال (استفراغ الفقيه وُسعَه لدرَك - أي لإدراك - حكمٍ شرعي).

وليس المراد أي حكم ، وإنما الحكم الذي يسوغ فيه الاجتهاد من الظنيات ، خلافا للقطعيات وما أجمع عليه فليس هذه محلا للاجتهاد وإنما القبول والتسليم.

- ثم بين شروط المجتهد ؛ إذ ليس كل أحد يسوغ له الاجتهاد ويقبل منه ؛ ولهذا قال **(وَشَرْطُ مُجْتَهِدٍ : كَوْنُهُ فَقِيهًا ، وَهُوَالْعَالِمُ بِأُصُولِ الْفِقْهِ وَمَا يُسْتَمَدُّ مِنْهُ وَالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ مُفَصَّلَةً ، وَاخْتِلَافِ مَرَاتِبِهَا فَمِنْ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ : مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَحْكَامِ بِحَيْثُ يُمْكِنُهُ اسْتِحْضَارُهُ لِلِاحْتِجَاجِ بِهِ ، لا حِفْظُهُ وَالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ مِنْهُمَا وَصِحَّةِ الْحَدِيثِ وَضَعْفِهِ وَلَوْ تَقْلِيدًا كَنَقْلِهِ مِنْ كِتَابٍ صَحِيحٍ وَمِنْ النَّحْوِ وَاللُّغَةِ مَا يَكْفِيهِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا مِنْ نَصٍّ ، وَظَاهِرٍ ، وَمُجْمَلٍ ، وَمُبَيِّنٍ ، وَحَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ ، وَأَمْرٍ ، وَنَهْيٍ ، وَعَامٍّ ، وَخَاصٍّ ، وَمُسْتَثْنًى وَمُسْتَثْنًى مِنْهُ ، وَمُطْلَقٍ ، وَمُقَيَّدٍ ، وَدَلِيلِ الْخِطَابِ وَنَحْوِهِ وَالْمُجْمَعِ عليهِ وَالْمُخْتَلَفِ فِيهِ وَأَسْبَابِ النُّزُولِ وَمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِصِفَاتِهِ الْوَاجِبَةِ وَمَا يَجُوزُ عليهِ وَيَمْتَنِعُ وَتَفَارِيعِ الْفِقْهِ وَعِلْمُ الْكَلَامِ وَلَا مَعْرِفَةُ أَكْثَرِ الْفِقْهِ وَالْمُجْتَهِدُ فِي مَذْهَبِ إمَامِهِ الْعَارِفُ بِمَدَارِكِهِ الْقَادِرُ عَلَى تَقْرِيرِ قَوَاعِدِهِ،وَالْجَمْعِ وَالْفَرْقِ)**

وأقول : شروط المجتهد:

١ - أن يكون على علم راسخ بالتوحيد والعقيدة فيكون على يقين تام بتوحيد الربوبية والألوهية والأسماء والصفات وأن الشرك في أحدها شرك في الجميع وهذا هو الجهل كله ، وعلى علم بسائر أبواب الاعتقاد.

٢- كونه فقيها عالما بأصول الفقه ؛ لأنه لابُدّ أن يكون له قدرة على استخراج أحكام الفقه من أدلتها وهذا هو موضوع علم أصول الفقه كما تقدم في تعريف معناه وبيان مبادئه العشرة أول الكتاب .

٣- وعالما بما يستمد من الفقه من الأدلة السمعية من آي الكتاب وصحيح السنة مفصلة على كل مسألة ، واختلاف مراتبها فيقدر على الجمع والترجيح بينها، بآلات الاستنباط التي منها

علوم النحو والصرف والبلاغة وأصول الحديث ، ويتضمن ذلك أن يكون عنده سجية أي ملكة وقوة يقتدر بها على التصرف بالجمع ، والتفريق ، والترتيب ، والتصحيح والإفساد فإنّ ذلك مِلاك صناعة الفقه.

قال الغزالي (إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها ككلامه في مسألة سمعها فليس بفقيه) انتهى كلامه.

وهذه هي السجية والملكة وهي توفيق محض من الله سبحانه وتعالى.

قال (وليس المراد أن يعرف سائر آيات القران وجميع أحاديث السنة ، و إنما المراد ما يحتاج إلى معرفته ، فمن الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام ، وقد ذكروا أن الآيات يعني آيات الأحكام خمسمئة آية ، وكأنهم أرادوا ما هو مقصود به الأحكام بدلالة المطابقة ، أو بدلالة الالتزام ، فغالب القرآن بل كله لا يخلو شيء منه عن حكم يستنبط منه).

فالقران كلُّه محلٌ لاستنباط الأحكام الشرعية ، إما بدلالة المطابقة ، أو التضمن ، أو الالتزام.

وقوله (وليس المراد بعلمه بذلك حفظه) مرجوح ولهذا ذهب الشافعي إلى أنه يجب حفظ جميع القران ونصره ابن تيمية رحمهما الله تعالى ، فالمجتهد لابد أن يكون حافظا للقران وإلا فسيعسر عليه استنباط الأحكام لعدم استحضار الدليل ، ونسيان الأدلة نسيان العلم .

٤- وعالما بالناسخ والمنسوخ منهما حتى لا يستدل به إن كان منسوخاً ولا يشترط أن يعرف جميع الناسخ والمنسوخ في جميع المواضع وإنما ما يتعلق بالمسألة التي يجتهد فيها بناء على الصحيح وهو أن الاجتهاد يتجزّأ كما سيأتي وإنما المشترط علوم الآلة التي يفهم ويستنبط بها حتى لا يسوء فهمه ، فإن كان يبحث في مسألة من مسائل الطلاق فلابد أن يعرف ما يتعلق به من ناسخ ومنسوخ وأما غيرها من أبواب الفقه كالصلاة والزكاة وغيرها فلا يتعلق به بحثه فلا يلزمه ذلك وإنما يلزمه من ذلك ما يتعلق ببحثه ، ولهذا ذهب هنا إلى أنه لا يلزمه العلم بجميع القران ولا جميع السنة بناء على الصحيح أن الاجتهاد يتجزأ.

٥ - وأن يكون عالما بصحة الحديث وضعفه سندا ومتنا ؛ ليطرح الضعيف حيث لا يكون في فضائل الأعمال بشروطها التي ذكرتها في كتابي "الآّلئ الدرية شرح البيقونية في علم مصطلح الحديث.

٦- وأن يكون عالما بحال الرواة في القوة والضعف ليعلم ما ينجبر من الضعف بطريق آخر وما لا ينجبر ، ولو كان ذلك تقليدا كنقله من كتاب صحيح ؛ فلا يشترط أن يكون مجتهدا في علم الحديث بحيث يصل بنفسه إلى الحكم عن الحديث ، وإن كان ذلك أكمل بلا شك ؛ حتى

لا يكون مقلدا في تصحيح حديث ليس بصحيح ولهذا نقول الصحيح خلافا للفتوحي أنه مشترط.

٧- أن يكون عالما بلسان العرب نحوا وصرفا وبلاغة وفقه لغة بما يكفيه فيما يتعلق بنصوص الكتاب والسنة.

وقوله (من نصّ وظاهر ومجمل ومبين وحقيقه ومجاز وأمر ونهي وعام وخاص مستثنى ومستثنى منه ومطلق ومقيد ودليل الخطاب ونحوه كفحوى الخطاب ولحنه ومفهومه لأن بعض الأحكام تتعلق بذلك ووقف عليها توقفا ضروريا - فيختلف الحكم باختلاف الإعراب لأن الكتاب والسنة في الذروة العليا من مراتب الإعجاز فلابد من معرفته بحيث يتمكن من حمل كتاب الله سبحانه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم على ما هو الراجح من أساليب العرب ومواقع كلامها ومن لا يعرف ذلك لا يتمكن من استنباط الأحكام من الكتاب والسنة)

هذه كلها مما ذكر من نص وظاهر وغيرها تعرف بلسان العرب ولهذا نتناولها بالدراسه في أصول الفقه لانه لا ينفك عن علوم اللغه البتة؛ ذلك أن القران أنزل بلسان عربي مبين ولسان خاتم النبيين عربي عليه الصلاة والسلام فكان لابد من التضلع والتمكن منها.

٨- وعلى علم بالمجمع عليه والمختلف فيه لئلا يدعي الإجماع حيث لا إجماع.

٩- وأن يعلم أسباب النزول ليعرف المراد من ذلك ، وما يتعلق بهما من تخصيص أو تعميم.

١٠- وأن يكون على علم بتفاريع الفقه إجمالا ؛ فالملكة إنما تبنى بذلك وأما قول المصنف (أنه لا يشترط في المجتهد أن يكون عالماً بتفاريع الفقه) فمرجوح لأن الملكة إنما تبنى بذلك ، فلا بد أن يكون على اطلاع ولو على جهة الإجمال ولهذا قال ابن مفلح ونقله عنه ابن النجار (واعتبر بعض أصحابنا وبعض الشافعية معرفة أكثر الفقه) فالعلم بذلك هو الذي يبني الفقيه فيستطيع الحكم فيما يستجد من المسائل والنوازل.

- وأما المجتهد في مذهب إمامه لا في جملة الشريعة ، كمتمذهب بمذهب أحمد أو مالك أو الشافعي فهو العارف بمداركه أي بمآخذه من الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع.

وذكر له ابن النجار أربع مراتب:

فأعلاها أن يكون غير مقلد لإمامه في الحكم والدليل لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتوى ودعا إلى مذهبه ، وقرأ كثيرا منه على أهله فوجده صواباً وأولى من غيره وأشد موافقة فيه وفي طريقه، يعني أنه تعلم الفقه من كتب المذهب وتدرج عليه وعلى كتبه المخدومة على مدار القرون.

يليها بعد ذلك أن يكون مجتهدا في مذهب إمامه ، مستقلا بتقرير الدليل لكن لا يتعدى أصوله وقواعده ، مع إتقانه للفقه وأصوله وأدلة مسائل الفقه ، عارفا بالقياس ونحوه تامّ الرياضة قادراً على التخريج والاستنباط وإلحاق الفروع بالأصول والقواعد التي لإمامه.

ثم الدرجة الثالثة ألا يبلغ رتبة أئمة المذهب أصحاب الوجوه والطرق غير أنه فقيه النفس ، حافظ لمذهب إمامه ، عارف بأدلته ، قائم بتقريره ونصرته ، يصور ويحرّر ويمهّد ويقرر ويزيف ويرجح ولكنه قصر عن درجة أولئك إما لكونه لا يبلغ في حفظ المذهب مبلغهم وإما لكونه غير متبحر في أصول الفقه ونحوه غير أنه لا يخلو مثله في ضمن ما يحفظه من الفقه ويعرفه من أدلته عن أطراف من قواعد أصول الفقه ونحوه ، وإما لكونه مقصرا في غير ذلك من العلوم التي هي أدوات الاجتهاد عارف بأصحاب الوجوه والطرق قال في التحبير (وهذه صفه كثير من المتأخرين) .

ثم الدرجه الرابعة وهي أدنى هذه المراتب أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه ، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه ، ومن منصوصات إمامه ، أو تفريعات أصحابه المجتهدين في مذهبه وتخريجاتهم وما لم يجده منقولا في مذهبه فإن وجد في المنقول ما هو في معناه بحيث يدرك من غير فضل فكر وتأمل أنه لا فارق بينهما كما في الأَمَة بالنسبة إلى العبد المنصوص عليه في إعتاق الشريك جاز لهم إلحاقه به والفتوى به ، وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط منقول ممهد في المذهب وما لم يكن كذلك فعليه الإمساك عن الفتيا به ويكفي أن يستحضر أكثر المذهب مع قدرته على مطالعة بقيته.

- **ثم قال فصل : تجزؤ الاجتهاد وحكم اجتهاده - صلى الله عليه وسلم -**

وليس المراد تجزئة الشروط وتبعيضها والاكتفاء ببعضها دون بعض ، وإنما المراد تجزئة الأبواب المجتهد فيها فيكون مجتهدا في أبواب دون أخرى بعد استيعاب شروط الاجتهاد السابق بيانها **ولهذا قال** (وهو جريانه في بعض المسائل دون بعض إذ لو لم يتجزأ لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع الجزئيات وهو محال) انتهى.

لكن يعلم بعضها بالفعل فيستحضر ما قد حفظ وبعضها الآخر بالقوة القريبة فيستطيع بحثها واسترجاعها والنظر فيها من مظانّها.

- **قال (ويجوز اجتهاده صلى الله عليه وسلم في أمر الدنيا ووقع) .**

قال ابن مفلح (إجماعا) ، وإخراج بعض الأصوليين النبي - صلى الله عليه وسلم - من مُسمّى الفقيه والمجتهد باطل بل هو سيد الفقهاء وسيد المجتهدين - عليه الصلاة والسلام - فإن أقرّه الشارع - وهو الله سبحانه - فهو شرع ، وإلا فسيأتيه التصحيح وحياً من الله سبحانه ، ودليل ذلك كله وقوع الاجتهاد منه في وقائع منها أخذ الفداء في أسرى بدر فنزل قوله سبحانه (ما

كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى) ، وقوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم ..) وهذا علم من أعلام نبوته وأنه مرسل من رب العالمين ؛ إذ لو كان من عنده لستر على نفسه - عليه الصلاة والسلام - أو صوّبه لمصلحة يدعيها، وفيما صحّ عن أنس بن مالك رضي الله عنه: (أن النبي صلى الله عليه وسلم مرَّ بقومٍ يُلقِّحون فقال: لو لم تفعلوا لصلَح، قال فخرج شِيصاً (تمراً رديئاً) فمرَّ بهم فقال: ما لنخلِكم؟ قالوا: قلتَ كذا وكذا، قال: أنتم أعلمُ بأمرِ دنياكم).

لكن اجتهاده - عليه الصلاة والسلام - إنما يكون فيما لم يُوحَ إليه شيء فيه ، وأما ما أوحي إليه فهذا ليس محلا للاجتهاد ، وكل هذه الأدلة وغيرها تدل على أنه متعبد بالاجتهاد.

- **ثم قال (وفي أمر الشرع عقلا وشرعا ووقع) .**

وقوله عقلا يعني أنه وقع وحصل ، وكذلك شرعا فإما أن يوافق على اجتهاده ويقر عليه - عليه الصلاة والسلام - وإما أن يأتيه التصويب والتصحيح وحيا كما مثلنا ، وهذا لا يعارض قوله تعالي (وما ينطق عن الهوى) وقوله تعالى (إن أتبع إلا ما يوحى إلي) ؛ فإن القياس على المنصوص بالوحي اتباع للوحي أو يأتيه التصويب من الله تعالى فاجتهاده صلى الله عليه وسلم مرده أوّلاً أو مآلاً إلى الوحي تصديقا للآيات ، وكما جاز الاجتهاد لسائر المجتهدين من أمته صلى الله عليه وسلم فهو إمامهم وقدتهم وأسوتهم فالاجتهاد له من باب أولى ، غير أن ذلك ظاهر قوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار" وقوله تعالى "وشاورهم في الأمر" وطريق المشاورة الاجتهاد والأصل مشاركته لأمته عليه الصلاة والسلام وهو سيّدُهم وإمامُهم.

- **ثم قال (وعلى القول بجواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم ووقوعه منه لا يقر على خطأ إجماعا)**

ولهذا قال تعالى (لم تُحرّم ما أحل الله لك) ، وقال تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم).

- **ثم قال (ويجوز اجتهاد من عاصره - صلى الله عليه وسلم - عقلا).**

وقيل لا يجوز مطلقا وقيل إن ورد الإذن بذلك من الشارع جاز وإلا فلا ، وقيل يجوز للغائبين عنه دون الحاضرين لقدرتهم على الوقوف على النص وقد حكي فيه الإجماع ، واستدل للجواز والوقوع بنزول بني قريظة على حكم سعد بن معاذ - رضي الله تعالى عنه - فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه فجاء فقال نزل هؤلاء على حكمك قال فإني أحكم بقتلي مقاتلهم وسبي ذراريهم فقال قضيت فيهم بحكم الله تعالى ، والحديث متفق عليه ، وروي أنه جاءه صلى الله عليه وسلم رجلان فقال لعمرو بن العاص اقض بينهما فقال عمرو بن العاص وأنت هنا يا رسول الله قال نعم.

- ثم قال (ومن جَهِلَ وجودَه تعالى - ونضيف أو توحيده وإفراده بالعبادة - أو عَلِمَه وفعل أو قال ما لا يصدر إلا من كافر إجماعا فكافر ولو كان مُقِرًّا بالإسلام).

كعبادته غير الله سبحانه كطلب المدد من غيره سبحانه ، وكذبح أو نذر أو استعاذة او استغاثة أو غيرها من العبادات القولية او العملية فهو إذ جعلها لغير الله كافر سواء كان جاهلا أم عالما ؛ لانتفاء حقيقة الإسلام عنه فإن عبادة غير الله لا تجامع الإيمان البتة عند أهل السنة والجماعة، وراجع في ذلك كتابي "القول الفصل في مسألة العذر بالجهل وقيام الحجة الرسالية بيان معتقد الجماعة والرد على المرجئه والخوارج".

وقول الشارح (علامة على الكفر) هذا ليس منهج أهل السنة والجماعة بل هي نفسها كفر ولا يشترط الاستحلال ولا الجحود القلبي ولا التكذيب الباطن فهي كفر ولو فعله مزاحا أو تساهلا أو غير ذلك ، وانظر الكتاب السابق للأهمية ، وأيضا كتابي (مسألة الإيمان).

- ثم قال (ولا يُكفَّر مُبتدِعٌ غيرُه) .

أي لا نكفر مبتدعاً غير ما تقدم ، وهذا باطل ، وإنما بحسب المسألة وراجع الكتابين السابقين.

- ثم قال (إلا الداعية) (وعنه - أي عن أحمد - لا يكفر الداعية ولا غيره وعنه يكفران)

وهذه مسائل خطيرة لا يتّسع لها المقام هنا لكن أحيلك إلي ما فيه الكفاية إن شاء الله وهما الكتابان السابقان.

- ثم قال (ويُفسّق مقلد في البدع لا مجتهد فيها بما كفر به الداعية).

يعني أن من كفّرناه ببدعة دعا إليها فسّقنا فيها المقلد وليس الأمر كذلك فليست العبرة بكونه مقلدا أوغير مقلد وراجع الكتابين السابقين للأهمية.

- ثم قال (ولا يُفسّق من لم يكفر من كفّرناه).

يعني إلا فيما أجمع عليه ، وقد ذكرت في شرحي لكتاب التوحيد المسمى " الجامع في شرح كتاب التوحيد " أن تكفير من لم يكفر الكافر مجمع عليه بشرطين : أن يكون ما وقع فيه مكفرا بلا خلاف ، وأن يكون المتهم بعدم التكفير عالما بوقوع من وقع في الكفر فإن قال لا يعلم بوقوعه فيه فلا يقال أنه كافر لأنه لم يكفر الكافر .

- ثم قال(والمصيب في العقليات واحد لأنه لا سبيل إلى أن كُلاً من النقيضين أو الضدين حق)

فالحق واحد فقط ، سواء العقليات والشرعيات ، العلميات أوالعمليات ، لكن لا يترتب على ذلك عذاب إلا بعد وحي خلافا للمعتزلة - لكن يبقى الاسم الشرعي كما بينته في كتابي القول الفصل في العذر بالجهل خلافا للمرجئة إلا إذا كانت المسألة من المسائل الخفية التي هي من علم

الخاصة دون العامة ، وإن كان يحكم بمجرد العقل على الحسن منها أنه حسن وعلى القبيح أنه قبيح خلافا للشاعرة ، وانظر شرحي لحديث عمرو بن عبسة وشرحي كتاب التوحيد المسمى الجامع المفيد، وكتابي مسألة الإيمان.

ومراده هنا بالعقليات علم الاعتقاد الذي يُسمُّونه الكلام ؛ فإن العقل عندهم مصدر شرعي مقدم على النقل ، وأما نحن - أهل السنة والجماعة - فالعقل محكوم بالنقل ، والعقل إن كان صحيحا فلا تعارض بينه وبين النقل بل يشهد له ويؤيده ، ومحال أن يبعث الله للعقل ما يفسده ، غير أن العلميات ليس مبناها على العقل خلافا للمتكلمين من الأشاعرة ومن حذا حذوهم ، وإنما مبناها على النقل كتابا وسنة ؛ لأن بعض مسائل العقيدة يدركها العقل وبعضها لا يدرك حقيقتها كصفات الله سبحانه ، وكالأمور الغيبية الماضية أو المستقبلية فكلها يسلّم لها العقل وإن لم يعرف حقيقتها فعالم الغيب لا يقاس على عالم الشهادة وإنما التسليم والإيمان بها، فهذه المسائل لا محل للاجتهاد فيها لأن نصوصها قطعية فليس إلا القبول والتسليم .

فالاجتهاد لا يكون إلا في مسائل مخصوصة ، وهي:

أولا :

ما لا نص فيه في ظن المجتهد أو فيه نص خفِيَ فيه شاهد الاستدلال.

الثاني:

من المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد ما فيه نصوص ظاهرها التعارض فيجب الاجتهاد للجمع بينها او للترجيح.

الثالث :

ألا تكون المسألة المجتهد فيها من مسائل العقيدة والأصول المجمع عليها ، والعقيدة كلها بلا استثناء مجمع على مسائلها.

الرابع:

ان تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل.

فالاجتهاد إنما يكون في العمليات أو ما يسمى بالفروع ، فالمجتهد فيها مصيب مأجور أجرين أجرا على اجتهاده وأجرا على موافقته الصواب ، أو مخطئ مأجور أجرا واحدا على اجتهاده وخطؤه مغفور.

- وقوله (ونافي الإسلام مخطئ آثم كافر مطلقا) .

يعني أن الاجتهاد لا يكون في جميع مسائل الشرعية وإنما في العمليات ، دون العلميات والعقيدة فهذه المخالف فيها كمن يدعي اجتهادا لإبطال ونفي التوحيد **!** فهذا كافر مطلقا علم أو جهل.

فمراده هنا أن الاجتهاد لا يكون الا في مسائل مخصوصة ، وهي:

أولا :

ما لا نص فيه أو فيه نص خفي فيه شاهد الاستدلال.

الثاني:

أو في نصوص ظاهرها التعارض فيجب الاجتهاد للجمع بينها او للترجيح.

الثالث :

ألا تكون المساله المجتهد فيها من مسائل العقيدة والأصول المجمع عليها ، والعقيدة كلها بلا استثناء مجمع على مسائلها.

الرابع:

أن تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل.

وأما مسائل التوحيد والعقيدة فلا محل للاجتهاد فيها لأن نصوصها قطعية لا مجال للخلاف ، وإنما القبول والتسليم .

وإنما يكون الاجتهاد في العمليات أو ما يسمى بالفروع ، فالمجتهد فيها مصيب مأجور أجرين أجرا على اجتهاده وأجرا على موافقته الصواب ، أو مخطئ مأجور أجراً واحداً على اجتهاده وخطؤه مغفور.

- قال (والمسألة الظنية - يعني الفروع أوالأحكام العملية التي محلها علم الفقه - الحقّ فيها واحد عند الله تعالى وعليه دليل وعلى المجتهد طلبه حتى يظن أنه وصله فمن أصابه فمصيب وإلا فمخطئ مثاب وثوابه على قصده واجتهاده لا على الخطا ، والجزئية التي فيها نص قاطع المصيب فيها واحد بالاتفاق ، ولا يأثم مجتهد في حكم شرعي اجتهادي ويثاب عند الأربعة وغيرهم) هو كما ذكرنا قريبا.

- قال (ولا يأثم من بذل وسعه ولو خالف دليلا قاطعا وإلا أَثِم لتقصيره)

راجع في هذه المسألة كتابي (القول الفصل في مسألة العذر وقيام الحجة الرسالية بيان معتقد الجماعة والرد على المرجئة والخوارج) ؛ لأن المسائل القطعية كمسائل التوحيد والعقيدة فلا مجال للاجتهاد فيها ، وأما إذا لم يبلغه النصّ فبحسب نوع المسألة هل خفية كمسائل الصفات أم جلية ، وبضوابط خمسة مذكورة في الكتاب المشار له ، وإنما مراد المصنف هنا مسائل الفروع العملية .

- قال (وللمجتهد أن يقول في مسألة في وقتين لا واحد قولين متضادين ، فإن علم أسبقهما فالثاني مذهبه وهو ناسخ والا فمذهبه أقربهما من الأدلة أو قواعده).

قد يقول المجتهد في مسألة واحدة بقولين متضادين كالوجوب وعدم الوجوب ، لا في نفس الوقت ؛ لأن اعتقاده لكليهما في الوقت الواحد محال إلا إذا كان ذلك على حكاية الأقوال في المسألة لا اعتقادهما معا ولهذا قال : وفائده ذكر القولين من غير ترجيح التنبيهُ على أن ما سواهما لا يؤخذ به.

يعني أنه لا يجوز إحداث قول لم يكن في عهد السلف الصالح فهذا خرق لإجماعهم أن للمسالة قولين فحسب.

وآخرُ قولَيِ الإمامِ مذهبُه ، وهو ناسخ للأول أي مُلْغٍ له وليس المراد النسخ الأصولي.

قال (وقيل يكون الأول مذهبه أيضاً ما لم يصرح بالرجوع عن الأول اختاره ابن حامد وغيره كمن صلّى صلاتين باجتهادين إلى جهتين في وقتين ولم يتبين أنه أخطأ ولأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد).

فإن لم يُعلم الأسبق منهما فمذهبه هو أقربهما من الأدلة أو من قواعد مذهب الإمام.

- ومذهب أحمد ونحوه من المجتهدين كالليث والسفيانيين ونحوهم ممن ليس له كتب فقهية مستقلة فمذهبه ما قاله صريحاً في الحكم بلفظ لا يحتمل غيره ، أو بلفظ ظاهر في الحكم مع احتمال غيره، أو ما جرى مجرى القول من تنبيه وغيره كإيماء أو إشارة أو دلّ كلامه عليه، أو توقف فيه ، أو غير ذلك ، وقد قسم الأصحاب دلالة ألفاظ أحمد إلى أنواع كثيرة ، وكذا فعله يعني أنه إذا فعل فعلا قلنا مذهبه جواز مثل ذلك الفعل الذي فعله وإلا لما فعله الامام وكذا مفهوم كلامه

موافقة ومخالفة؛ فلو كان لكلامه مفهوم فإنا نحكم على ذلك المفهوم بما يخالف المنطوق إن كان مفهوم مخالفة او بما يوافقه إن كان مفهوم موافقة ؛ فيتعاملون مع أقوال الإمام بالقواعد الأصولية التي نتعامل بها مع كلام الله ورسوله ، و ردّ بعضهم كأبي بكر الخلال أن يكون مفهوم كلامه مذهبا له ، وقال في شرح التحرير أن كُلاً من فعله ومفهوم كلامه مذهب له وعليه جمهور الأصحاب.

وإذا صحّ كون مفهوم كلامه مذهبا له فلو قال في مسألة ما بخلافه بطل كون ذلك المفهوم الذي صرح بخلافه مذهبا له فإن علله بعلة فقوله ما وجدت فيه العلة سواء قلنا بتخصيص العلة أو لا وقطع بذلك في الروضة ومختصر الطوفي وغيرهما إذ الحكم يتبع العلة وقيل لا يكون ذلك مذهبه.

وكذلك المقيس على كلامه قال في الفروع : مذهبه في الأشهر، وقدمه في الرعايتين والحاوي وغيرهما وهو مذهب الأثرم والخرقي وغيرهما قاله ابن حامد في تهذيب الأجوبة وقيل لا يكون مذهبه واختاره جماعة.

وكل هذه الطرق في كيفية التعامل مع أقوال الإمام وفعله هي طرق لتخريج المسائل على مذهبه وإن لم يصرح فيها بقول ، فهذه هي فائدة هذا الفصل فما كان من جواب له من أصل يحتوي على مسائل خرج جوابه على بعضها فإنه جائز حينئذ أن ينسب إليه بقية مسائل ذلك الأصل من حيث القياس.

إذا تقرر هذا فلو أفتى الإمام أحمد في مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين في وقت لم يجز نقله من كل منهما إلى الأخرى على الأصح لأن الإمام أحمد لما فرق بين الحكم والحكم في المسألة والأخرى دل على أن المسألة ليست هي عينها الأخرى وإنما التشابه باعتبار الناظر ، فهي كما لو فرّق بينهما تصريحاً أو منع النقل والتخريج.

الخلاصة أن الأصحاب يتعاملون مع قول الإمام أحمد كتعاملهم مع قول الله ورسوله صلى الله عليه وسلم باعتبار تطبيق القواعد الأصولية عليها .

ولو نصّ الإمام أحمد على حكم مسألة ما ثم قال لو قال قائل بكذا وذهب ذاهب إليه ، لم يكن هذا الذي قوّاه مذهباً له وإنما مذهبه ما نَصَّ عليه.

والوقف مذهب يعني به ما إذا سئل الإمام أحمد في مسألة فتوقف فيها وقال الله أعلم هل هذا مذهب نقول نعم هو مذهب وليس المراد أنه حكم تكليفي أو وضعي وإنما المراد أنه أجاب فمذهبه فيها بإجابته الوقف.

فصل : نقض الاجتهاد

- قال (لا يُنقضُ حكم في مسألة اجتهادية).

يعني لا ينقض حكم حاكم في مسألة اجتهادية عند الأئمة الأربعة فإذا حكم القاضي بحكم فليس لمن هو أعلى منه نقضُه ؛ وذلك للتساوي في حكم كلٍّ منهما بالظن ، ولأنه اجتهاد والقاعدة أن الاجتهاد لا يُنقَضُ بالاجتهاد ما داما ظَنِّيَّيْن وإلا فاتت مصلحة نصب الحاكم ولجاز نقضُ النقضِ فيحصل تسلسل ولما وُثِقَ بحكم حاكم.

إلا اذا نقض الثاني على الأول بنصٍّ لا يحتمل التأويل لا بمجرد ظن ، أو بإجماع فنقضه حينئذ صحيح.

فهذه هي القاعدة ، **ثم ذكر استثناءات فقال (إلَّا بِقَتْلِ مُسْلِمٍ بِكَافِرٍ ، وَبِجَعْلِ مَنْ وَجَدَ عَيْنَ مَالِهِ عِنْدَ مَنْ حُجِرَ عليه أُسْوَةَ الْغُرَمَاءِ وَيُنْقَضُ بِمُخَالَفَةِ نَصِّ الْكِتَابِ أَوْ سُنَّةٍ ، وَلَوْ آحَادًا أَوْ إجْمَاعٍ قَطْعِيٍّ لا ظَنِّيٍّ وَلَا قِيَاسٍ وَلَوْ جَلِيًّا وَلَا يُعْتَبَرُ لِنَقْضِهِ طَلَبُ رَبِّ الْحَقِّ وَحُكْمُهُ بِخِلَافِ اجْتِهَادِهِ بَاطِلٌ ، وَلَوْ قَلَّدَ غَيْرَهُ)**

أي إلا الحكم بقتل مسلم بكافر وبجعل من وجد عين مالِه عند من حجر أسوة الغرماء لورود النصّ بخلاف ذلك فالاجتهاد حينئذ باطل منقوض لمخالفة ذلك لنص آحاد السنة ، وما كان كذلك فينقض لأنه ليس باجتهاد إذ كل اجتهاد مخالف للنص فاسد ، ولأن شرط الحكم بالاجتهاد عدم النص لحديث معاذ رضي الله عنه الذي تكرر معنا كثيرا لما قال له الرسول صلي الله عليه وسلم "إن لم تجد في الكتاب ولا السنة" فقال معاذ رضي الله عنه "أجتهد رأيي" ، فهذا الترتيب مقصود فالكتاب أولاً ثم السنة ثم الاجتهاد وكل من نبذ الكتاب والسنة وأخذ برأيه فقد فرّط وجزاؤه نقضُ حكمه.

وكذلك لو خالف إجماعا سواء كان قطعيا أو ظنيا خلافا للمصنف على ما رجحناه من حجية الإجماع السكوتي.

ولا ينتقض بقياس ولو جلياً على المذهب وقيل ينقض إذا خالف قياساً جلياً وهو قول مالك والشافعي وقال مالك ينقض بمخالفة القواعد الشرعية ، وزاد داوود وأبو ثور أنه ينقض جميع ما بان له خطؤه سواء نقضه هو نفسه أو نقضه من هو أعلى منه، وهو الصحيح ودليله قول عمر رضي الله عنه في كتابه لأبي موسى (لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس ثم راجعت نفسك فيه اليوم فهديت لمرشد أن تراجع فيه الحق فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل) ولا يشترط لنقضه طلب رب الحق على الصحيح من المذهب لأن الحق أحق أن يتبع ولأنه لا عبره بالظن البين خطؤه فلا يكون قاضيا بالباطل.

وحكمه بخلاف اجتهاده باطل ولو قلد غيره في الحكم عند الأئمة الأربعة ومن وافقهم وذكره الآمدي اتفاقا ؛ لأنه على اجتهاده يكون قضاء بالباطل وهذا لا يجوز كما تقدم.

- ثم قال (وَمَنْ قَضَى بِرَأْيٍ يُخَالِفُ رَأْيَهُ نَاسِيًا لَهُ : نَفَذَ وَلَا إثْمَ).

وبهذا قال أبو حنيفة ، وعند أبي يوسف يرجع عنه وينقضه كقول المالكية والشافعية ، ونقل أبو طالب عن أحمد قال "إذا أخطأ بلا تأويل فليردّه وليطلب صاحبه فيقضي بالحق" **وهذا هو الصحيح.**

- ثم قال (وَيَصِحُّ فِي قَوْلٍ : حُكْمُ مُقَلِّدٍ).

ضرورة إذا لم يوجد مجتهد ، فلا بد للناس من حكم فإذا كان هذا المقلد حافظا لأقوال إمام مذهبه نفَذَ قوله، وسيأتي أن ذلك لا يكون فلا يخلو منه عصر والواجب الذهاب إليه.

- قال (وَيُنْقَضُ فِي قَوْلٍ : مَا خَالَفَ فِيهِ مَذْهَبَ إمَامِهِ).

لأن خروجه عن مذهب إمامه اجتهاد ولا يجوز له ؛ لأنه ليس من أهله ولذا ينقض قضاؤه إذ لا يجوز أن يخرج عن مذهب إمامه لأنه مقلد ، قال (وَفِي قَوْلٍ مُخَالَفَةُ الْمُفْتِي نَصَّ إمَامِهِ : كَمُخَالَفَةِ نَصِّ الشَّارِعِ) والصحيح أنه إذا تحقق من شروط الاجتهاد التي سبق بيانها جاز له أن يختار ما يترجح عنده وإلا لم يجز خروجه عن قول إمامه وهذا معنى ما قاله المصنف ، وسيأتي مزيد بيان .

- قال - والشرح في جمل معترضة - (وَمَنْ اجْتَهَدَ فَتَزَوَّجَ بِلَا وَلِيٍّ ، ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ : حَرُمَتْ إنْ لَمْ يَكُنْ حَكَمَ بِهِ - أي إن لم يكن حكم به بين اثنين بحجة أن المقلد على دين مفتيه فلا نَقمَ عليه ، وقيل تحرم مطلقا واختاره ابن الحاجب وحكاه الرافعي عن الغزالي ، وقيل لا تحرم مطلقا على ما حكاه ابن مفلح في الفروع ، والصحيح البطلان مطلقا لعموم أدلة الرجوع للحق لا سيما كتاب عمر لأبي موسى السابق - وَلَا يَحْرُمُ عَلَى مُقَلِّدٍ بِتَغَيُّرِ اجْتِهَادِ إمَامِهِ - إن لم يعلم به وكان اجتهاده في الفروع مما هو محل اجتهاد بخلاف ما لا مجال للاجتهاد فيه كما تقدم بيانه - وَإِنْ لَمْ يَعْمَلْ بِفَتْوَاهُ لَزِمَ الْمُفْتِيَ إعْلَامُهُ – بل هو كذلك لو عمل بفتواه بناء على ما رجحناه من قول أحمد فيما رواه عنه أبو طالب "إذا أخطأ بلا تأويل فليرده وليطلب صاحبه فيقضي بالحق وهذا هو الصحيح " فَلَوْ مَاتَ - أي المفتي - قَبْلَهُ اسْتَمَرَّ - في الأصح وهو المعتمد إلا إذا علم من مُفتٍ آخر فساد نكاحه -).

- قال (وله تقليد ميت كحاكم وشاهد).

أي أنه لا يشترط في المجتهد الذي يقلده العامي أن يكون حيّاً فالمذاهب الفقهية الأربعة مات أصحابها منذ قرون ، وهذا قول جمهور العلماء ، وفيه يقول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى : المذاهب لا تموت بموت أربابها.

وقوله (كحاكم وشاهد) يعني كالحكم لا يموت بموت حاكمه، وكالشهادة لا تبطل بموت من شهد بها.

قال (وعلى الأول وهو جواز تقليد الميت لو وجد مجتهدا حيّاً ولكن دون الميت احتمل أن يقلد الميت لأرجحيته واحتمل أن يقلد الحي لحياته واحتمل التساوي وحكى الهندي قولا رابعا في المسالة وهو التفصيل بين أن يكون الحاكي عن الميت أهلا للمناظرة وهو مجتهد في مذهب الميت فيجوز وإلا فلا) والصحيح أن له أن يقلّد الميت أو الحي بل قد يكون الميت أولى لأن الحي لا تؤمن عليه الفتنة غير أنه قد يراجع ، إلا إذا ظهر من الدليل ما يتبيّن به أرجية قول الحي.

- قال (وإن عمل بفتياه في إتلافٍ فبان خطؤه قطعا ضمِنَه).

يعني أن المستفتي إن عمل بفتيا المفتي في إتلاف نفس أو مال كفدية أذى أو نحوها فبان خطؤه - أي المفتي - قطعا - أي بدليل يقيني غير محتمل ضمنه أي ضمن المفتي ما كَلَّف بدفعه المستفتي ولو تكرَّر خطؤه سنين ما دام أن فتياه باطلة بدليل قطعي من نصٍّ أو إجماع ولتعجُّلِه ، بخلاف ما إذا كان اجتهاده غير قابل للنقض بحسب القواعد المتقدمة فحينئذ لا يضمن لأنه بذل ما في وسعه وعمل ما يجب عليه وكان له أهلا ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

وقيل إن كان المستفتي يعلم أنه ليس أهلاً للفتيا واستفتاه لم يضمن لأنه الجاني على نفسه أي المستفتي وإن لم يعلم ضَمِنَ المفتي ، ولكن نقول أن المستفتي وإن كان متساهلا فإن المفتي لم يأذن له أحد بالفتوى ؛ فلو قال أحد من أهل العلم بأنهما يتناصفان الضمان كان قريبا ، والله أعلم.

- ثم قال (ويَحْرُمُ تقليد على مجتهد أدَّاه اجتهاده إلى حُكْمٍ اتفاقا).

فلا يجوز للمجتهد أن يقلد غيره سواء اجتهد في مسألة بالفعل فلا يجوز أن يرجع إلى قول آخر تقليدا ، أو قَبْلَ أن يجتهد ففرضه أن يجتهد بالفعل او بالقوة القريبة ، إلا في حالة الضرورة كأن لا يكون عنده وقت للنظر فيجوز في هذه الحالة أن يقلد غيره كما كان الشافعي رحمه الله تعالى يقول في بعض مسائل الحج أقول فيها تقليدا لعطاء ، وهذا قول مالك وأحمد وإحدى الروايتين عن أبي حنيفة وقيل يجوز تقليده إن لم يجتهد مطلقا وحكي عن أحمد والثوري وإسحاق وقيل فيما يخصُّه وقيل يجوز التقليد لحاكم فقط وخصّه ابن سريج بضيق الوقت وهو داخل في الضرورة وقيل لأعلم منه وقيل لصحابي أرجح وقيل وتابعي.

والصحيح ما قدمناه.

- قال (وله أن يجتهد ويدَعَ غيرَه إجماعاً) وهو كذلك ؛ فهذا فرضه.

- قال - مع الشرح في جمل معترضة - (والمتوقف - أي من المجتهدين - في مسألة نحوية أو حديث على أهله - أي توقف فيها على أهلها لمعرفة الحق فيها منهم ومن أقوالهم - عامّي فيه - أي في هذه المسألة خاصة دون سائر المسائل فله أن يجتهد في غيرها لكن يكون في هذه المسألة عاميا وهذا لا يقدح في كونه مجتهدا في غيرها).

فصل : تفويض الحكم لنبي ومجتهد

- قال (يجوز أن يقال لنبي أو مجتهد احكم بما شئت فهو صواب ويكون مدركا شرعيا ويسمى التفويض ، ولم يقع ، ولعامي عقلا).

قال ابن السمعاني فيما نقله عنه الزركشي : (هذه المسألة وإن أوردها متكلمو الأصوليين فليست بمعروفة بين الفقهاء ، وليس فيها كبير فائدة ، لأن هذا في غير الأنبياء لم يوجد)

وهي مسألة عقلية لا وجود لها في الواقع وقيل بوجودها في حق رسولنا عليه الصلاة والسلام كما حصل ليعقوب في تحريمه بعض الطعام على نفسه ، وقيل بعدم ذلك ، وقد سبق أن له أن يجتهد على الصحيح عليه الصلاة والسلام فإما أن يقرّه الله على ذلك وإما أن يصحح له بوحي

وقوله ولعامي عقلا مردود لأنه ممنوع عنه شرعا فلا يجوز عقلا بل لو حرم ما أحل الله أو أحل ما حرم الله كفر إجماعا.

- قال (وأخبر فإنك لا تخبر إلا بصواب.)

ما سبق في الأمر والنهي وهنا في الأخبار والصحيح عدم الجواز وإلا لخرج كون الإخبار عن الغيوب دليلا على ثبوت نبوة الأنبياء والرسالة.

فصل : نافي الحكم عليه الدليل كمثبته

إلا إذا وافق أصلا استصحابا ، وقيل ليس عليه في الحكم دليل مطلقا لا في حكم شرعي ولا عقلي وقيل عليه الدليل في عقلي دون شرعي وقيل يلزمه ويلزم المثبت.

- قال (وإذا حدثت مسألة لا قول فيها ساغ الاجتهاد فيها وهو أفضل).

حكم اجتهاد المجتهد يعتريه الأحكام التكليفية التعبدية فيكون واجبا إن كان متلبسا به وفي حاجة إليه ، أو مُحرّما إن لم يكن معه آلة الاجتهاد ، ويستحب فيما لم يكن في حاجة إليه مع وجود مجتهد غيره يفتي الناس ، أو مكروها إن كان بظن مع القدرة على الوصول لليقين.

قال ابن القيم في اعلام الموقعين (ذلك يجوز بل يستحب ويجب عند الحاجة وأهلية المفتي والحاكم فإن عدم الأمران لم يجز وإن وجد أحدهما دون الآخر احتمل الجواز والمنع والتفصيل فيجوز عند الحاجة دون عدمها).

باب : التقليد والإفتاء

- قال (التقليد لغة وضع الشيء في العنق محيطا به ، و عُرْفاً أخذ مذهب الغير بلا معرفة دليله).

لما كان التقليد مقابلا للاجتهاد وانتهى الكلام على أحكام الاجتهاد شرعنا في الكلام على أحكام التقليد ؛ فالناس إما علماء مجتهدون وإما عوام مقلدون وليس هناك قسم ثالث ومن تصدر للدعوة الى دين الله سبحانه وتعالى على جهل فهو فاسق ، والدليل قول الله سبحانه وتعالى (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) فالقسمة ثنائية إما عالم وإما عامي ، وأما القسم الثالث وهو الدعاة غير العلماء فهذا قسم مبتدع لا وجود له في الشرع وراجع كتابي الجامع المفيد في تحرير مسائل كتاب التوحيد في باب الدعاء إلى شهادة أن لا إله إلا الله.

والتقليد كما عرفه وضع الشيء في العنق محيطا به ، كالقلادة في عنق الدواب ، فإن لم يكن محيطا به فلا يسمى تقليدا، وله صلة بالتعريف الاصطلاحي لان المقلد يتبع إمامه بلا دليل فكأن المجتهد قلّده وجرّه إليه.

ولهذا قال وعرفاً أي في عرف واصطلاح الأصوليين(أخذ مذهب الغير بلا معرفة دليله) مع التحفظ على تعريفه كلمة غير بأل فهذا لحن ؛ لأنها متوغلة في الإبهام فلا تُعرّف بأل وإنما يقال أخذ مذهب غيره - يعني أخذ واعتقاد مذهب غير المقلد الذي هو المجتهد بلا دليل - أي من غير معرفة دليله أو بمعرفة دليله لكن دون معرفة مأخذه والشاهد منه ووجه الاستدلال به فإن لم يعرف ذلك فلم يخرج عن ربقة التقليد ، وسواء عمل به أو لم يعمل لكنه يدين لله به سواء المجتهد والعامي.

وقوله مذهب يشمل ما كان قولا للمجتهد أو فعلا ، ونسبة المذهب إلى غيرك يخرج به ما كان معلوما بالضرورة فهذا لا يختص به ذلك الغير ولهذا لا يقال مذهب أحمد تحريم الربا أو مذهب الشافعي تحريم الشرك بل هذه متفق عليها بين الجميع العلماء والعوام لأنها من المعلوم من الدين بالضرورة فليس ذلك داخلا في كلامنا وإنما نقول المراد بقوله مذهب غيرك ما اختص به ورجحه مما وقع فيه نزاع ، لا ما لا مجال للاجتهاد فيه.

وقوله بلا معرفه دليله أي بغير حجة وهذا قيد يخرج أخذ القول ممن قوله حجة وهو النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا يسمى تقليدا ؛ فإذا رأى صحابي النبي صلى الله عليه وسلم يفعل

شيئا ففعل مثله دون معرفة مأخذه فلا يُعدّ هذا تقليدا لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - بنفسه دليل ، وسواء قوله وفعله ؛ ففعل ما فعل أو قول ما قال يسمى اتباعا ولو لم يعرف دليله او مأخذه ، ولا يسمى تقليدا خلافا لبعضهم.

ولهذا قال (الرجوع إلى قوله - صلى الله عليه وسلم - وإلى المفتي ، والإجماع ، والقاضي إلى العدول - أي الشهود - ليس بتقليد ، ولو سمي تقليدا لساغ)

أما الرسول - صلي الله عليه وسلم - فنعم بل هو اتباع كما تقدم لأنه حجة بنفسه ، وأخذ القاضي بشهادة الشهود كذلك فهو واجب عليه وجزء من حكمه الذي لا يتم إلا به فلا يسمى تقليدا ، وكذا الإجماع لأنه مستند إلي دليل من كتاب أو سنة ، وأما المفتي فتقليد إلا بدليل معلوم وجه الاستدلال منه فهو اتباع للدليل فإن كان من غير دليل أو بدليل لم يفهم وجه الشاهد منه على الحكم فتقليد للمفتي.

- ثم قال (ويحرم في معرفة الله سبحانه وتعالى والتوحيد والرسالة من الأركان الخمس ونحوها مما تواتر واشتهر).

وهذا باطل ، بل السلف مجمعون على قبول الشهادتين من غير أن يقال لقائلهما هل نظرت أولًا واستدللت على وجود الله - سبحانه - ؟ خلافا للأشاعرة ونحوهم من أهل البدع ممن يعتقد أن أول واجب على المكلف هو النظر وأما نحن أهل السنة والجماعة فأول واجب على المكلف هو توحيد الله وإفراده بالعبادة وهذا يتضمن البراءة ممن عبد غيره بتكفيره، ونكتفي بظاهر الحال ، وأما عند الله فلا تقبل إلا بشروطها و هي شروط الشهادة الثمانية كما بينتها بفضل الله سبحانه وتعالى في كتاب الجامع المفيد لتحرير مسائل التوحيد.

قال ابن تيمية في المجموع (٢٠ /٢٠٢) :

(أمَّا في المسائِلِ الأُصوليَّةِ فكثيرٌ من المتكَلِّمةِ والفُقَهاءِ من أصحابِنا وغيرِهم من يوجِبُ النَّظَرَ والاستدلالَ على كُلِّ أحدٍ، ... وأمَّا جمهورُ الأُمَّةِ فعلى خِلافِ ذلك، فإنَّ ما وجب عِلمُه إنما يجِبُ على من يقدِرُ على تحصيلِ العِلمِ، وكثيرٌ من النَّاسِ عاجِزٌ عن العِلمِ بهذه الدَّقائِقِ، فكيف يكَلَّفُ العِلمَ بها؟!) انتهى .

وهذا القولُ من بدع أهل الكلام المحدث في الإسلام من الأشاعرة ونحوهم ممن يحرم التقليد في العقيدة بناء على بدعتهم باشتراط اليقين بخلاف العمليات يكفي فيها الظن وهذه بدعة نتجت عنها بدع أخرى كرد أحاديث الآحاد في العقيدة ، وتكفير العوام المقلدين ! قاتلهم الله.

وطريقة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهديه لكل من دعاهم بخلاف ذلك فإنه كان يدعوهم إلي الشهادتين قولا وعملا ويكتفي منهم بمجرد قولها ظاهرا ، فالتقليد جائز مطلقا في باب العقيدة - العلميات - وفي باب الفروع - العمليات - لا في الفروع فقط خلافا للمؤلف ، والأدلة

على ذلك مطلقة لم تقيد بالفروع دون الأصول ثم فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل السلف دال على ذلك فكانوا يدعون الناس إلى توحيد الله ويأمرونهم بالشهادتين أول ما يأمرونهم ، ولا دليل يفرق كما فرق المؤلف وانما هو كلام بعض الأصوليين من المتكلمين ، مع العلم بأن هذا المقلد إن قلد في الشرك الأكبر وعبادة غير الله فهو مشرك إلا إن كان معذورا بضابط العذر الذي بينته في كتابي (القول الفصل في العذر بالجهل) فيمتحنه الله يوم القيامة ، وفي الدنيا له حكم المشركين ولا يدخل الجنة مشرك يعبد غير الله أبدا هذا صراط مستقيم.

وما ورد من كلام الله - جل وعلا - بالأمر بالتدبر والتفكر لا يدل على أن ذلك أول واجب على المكلف ، وإنما المراد أن توحيد الله بربوبيته وألوهيته ثابت بالعقل والفطرة - وإن لم يترتب على مخالفة ذلك عذاب إلا بعد رسالة مع ثبوت الاسم الشرعي - لا أن ذلك أول واجب على المكلف.

فالعقيدة إنما هي علم مع الجزم واليقين- وأول ما يجب أن يعلم توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له - متى ما وجد فقد صح دين العبد بقطع النظر عن كيفية ثبوت ذلك بتأمل أو تفكر أو سمع أو غيرها ولو كان من أهل الجاهلية ، أما أن يقال أنه وإن وافق الدين القويم والتوحيد الصحيح بفطرته أو تقليدا فلا يقبل حتي يكون ناظرا فهذا مذهب أهل البدع - نسأل الله العافية والسلامة من مذاهب أهل الغلو وأهل الجفاء على السواء -

وإذا جاز التقليد في التوحيد جاز فيما دونه من الأركان العملية كالصلاة ونحوها من باب أولى خلافا للمصنف.

- ثم قال (ويلزم غير مجتهد في غير ذلك - أي غير التوحيد وما علم من الدين بالضرورة كأركان الإسلام ونحوها كما تقدم -)

فالتقليد عنده واجب في غير العقيدة والعبادات ، ومحرم على المجتهد.

والصحيح أنه جائز في كل أبواب الدين ، وحرام على المجتهد القادر على الوصول.

ودليل جواز تقليد المقلد في كل أبواب الدين أصولا وفروعا - وهذا بالإجماع - وإن خالف بعضهم في الأصول والمعلوم بالضرورة - عموم قوله - جل في علاه - " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون " ووجه عمومه من وجهين :حذف المفعول به ، وتعليقه على شرط فيعم كل ما لم يعلمه مكلف أصلا كان أو فرعا.

وقول الشارح مستدلا على جواز التقليد بقوله (وأيضا يؤدي إلي خراب الدنيا بترك المعائش والصنائع) وقد ذكره أيضا ابن قدامة في الروضة فمردود إذ الفقه في الدين يسير بتيسير الله وتوفيقه وكذا علوم المادة ، نعم هو ليس واجبا إلا فيما هو مفروض عينا ، لكنه ليس ممتنعا محالا حتي يستدل على جواز التقليد بذلك ، وفي الآية كفاية.

- قال (وله استفتاء من عرَفَه عالماً عدلاً).

شرع هنا في بيان كيفية معرفة المقلد من هو أهل للسؤال والاستفتاء ليسأله في أمر دينه - في غير أصول الدين وما يعلم بالضرورة منه على رأي المصنف والراجح بخلافه كما تقدم - ، واعلم أن شروط الإفتاء أضيق من شروط الاجتهاد ؛ لأن المجتهد يجتهد لنفسه وليس بالضرورة أن يفتي ، وأما المفتي المتصدر فتتعلق به أديان الناس ولهذا سيأتي أن المفتي تشترط فيه العدالة لأنه مخبر عن الله تعالي مُوَقّع عنه سبحانه بخلاف المجتهد ، وإن اشترطناها في المجتهد كذلك لم نخطئ لأن المعاصي تُفسِدُ العقل ويُحرَمُ بها التوفيق.

فيشترط أن يكون عالما عدلا ولو عبدا وأنثى وأخرس بإشارة مفهومة وكتابة ؛ وذلك للآية السابقة " فسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون "

وهذا يعرف على قول المصنف بأن يراه الطالب منتصبا للإفتاء والتدريس مُعظَّماً عند الناس كما قال المصنف ، لكن هذا لا ينضبط - وإن كان كذلك في عهدهم - فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال " وأخاف على أمتي الأئمة المضلين "، غير أن المقلد ليس من أهل الجرح والتعديل لأن هذا يحتاج إلى علم وهو عنده مفقود.

أو يخبره بحاله عدل خبير عند ابن عقيل والموفق والشيرازي وآخرين ، قال النووي : وهو محمول على من عنده معرفة يميز بها التلبيس من غيره ، واعتبر ابن تيمية وابن الصلاح الاستفاضة بأنه أهل للفتيا ، فلا يكتفي عندهما بواحد ولا اثنين ولا بمجرد انتسابه للعلم ولو بمنصب تدريس أو غيره ، لكن هذا كذلك لا ينضبط لأن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ كما أخبر الرسول - صلي الله عليه وسلم - ولقوله تعالي (وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون) قال ربيعة " بعض من يفتي أحق بالسجن من السراق " ، إذن ماذا يفعل المقلد وقد ذكرنا أن التقليد جائز في الدين أصلا وفرعا ؟ فنقول يتعلم العلم ويواظب على الدعاء والله يوفقه ، أما تقليده وإن كان جائزا فإنه لن يسلم من الوقوع في الزلل ، والله المستعان.

وأما قول بعض الأصوليين بأن الناس لن يكونوا جميعا علماء إذن لخربت الدنيا ! فهذا تقدم أن رددته بأن طلب العلم الشرعي ليس بسبب لتأخر الناس في أمور المعاش وكم سمعنا عن علماء راسخين متفننين وهم في نفس الوقت أطباء ومهندسين وتجار وأصحاب صناعات مختلفة.

- قال (ولا تصحُّ من مستور الحال).

لأنا اشترطنا أولا العدالة وهي سريرة باطنة تعرف بتتبع الأفعال واختبار الأحوال ، ولأن الفتيا خبر وشرط صحة قبول الخبر العدالة ، وهل هناك مفت فاسق ؟ نعم والواقع خير شاهد ، بل

كان واقعا في عهد الأئمة الأربعة ومن قبلهم ولك أن تطلع على كتب الجرح والتعديل ، وذهب ابن القيم في الإعلام أنها تصح ضرورة.

- ولهذا قال (ويفتي فاسق نفسه) .

قال (عند أصحابنا والشافعية وجَمْعٍ) ؛ ذلك لأنه ليس بأمين على ما يقول ، وسواء كان مُعلِناً مجاهرا بفسقه أو مبطنا له ، خلافاً للشارح فقد منع ذلك إن كان معلنا فيُستفتَي غيرُه ، وهذا غريب لأن العبرة بالإفتاء والاجتهاد الأهلية فيفتي نفسه لا غيره ، وقيل لا نفسه ولا غيره لاشتراط العدالة على العموم ولأنه ليس بأمين ولو على نفسه إذ قد يتبع هواه ولا يوفق فالصحيح أن العدالة شرط في المفتي فإن عدمها المفتي فلا يحق له الإفتاء ولا أن يستفتي سواء كان مجاهرا بفسقه أو مُسِرّاً ، ولأن المعاصي تفسد العقل ، وقد يقال بذلك في مسائل دون أخرى .

- قال (وتصِحُّ من حاكم) .

أي من قاضٍ ، والفرق بين المفتي والقاضي أن القاضي مُلزِم بخلاف المفتي ، ويشتركان في كونهما مُخبرَين عن الله سبحانه، وقد أَوْرد هذه المسألة لأن بعضهم منع من الإفتاء حال كونه قاضيا حتى لا يصير كالحكم منه على الخصم وهذا غير صحيح لان مقام القضاء ملزم بخلاف الإفتاء كما هو معلوم ، وقيل يفتي القاضي فيما لا يتعلق بالأحكام لأنه في الحكم إذا ترجح ضدّه لم يستطع الرجوع عنه وهذا مرجوح بل يفتي القاضي ما دام عدلاً غير متبع لهواه فهذه فائدة اشتراط العدالة.

- قال (وعلى عدوٍّ له) .

نعم ما دام عدلاً كما تقدّم في المسألة السابقة.

- ثم قال (وهي - أي الفتيا - في حالة غضب ونحوه - كشدة جوع وعطش وهمّ ووجع وبرد مؤلمٍ وحرٍّ مزعج ومع كونه حاقناً أو حاقباً ونحوها - كقضاء).

أي يَحْرُمُ القضاء معها ؛ لأن الغضب مشوِّش ، إلا إذا كان الجواب حاضرا والسؤال لا يحتاج لتأمُّل ، لكن إن أصاب الحقَّ عمل بفتواه وحكمه فالنهي لا يقتضي الفساد هنا.

- قال (ولِمُفتٍ أخذُ رَزْقٍ من بيت المال ، فإن تعذر أَخَذَ أجرَةَ خَطِّه ، ولمتعيّن لها).

بيت المال لمصالح المسلمين والإمامة والفتيا والقضاء من مصالح المسلمين فما يأخذونه جائز ، وهو جُعل وليس أجرة.

فإن لم يكن بيت مال أو وجد لكن تعذر أن يؤخذ من المال فلا يعطي أجرة وإنما على خطه لأنهم قديما لم تكن الفتوى مشافهة بل كانت مكتوبة والفتوى لا تقع إلا قربة وهي واجبة ،

والخطّ عمل خارج عن الفتوى فجاز أخذ الأجرة عليه ، بخلاف ما يقع قربة وغيرها كالتدريس فيجوز أخذ أجرة عليها كما هو مقرر في باب الإجارة في فقه البيوع والمعاملات ، والأولى ترك ذلك كله حتى يكون العمل خالصا .

و إذا تعين لها بحيث لم يوجد غيره ولا كفايةَ له فله أخذ أجرة من مُستفتٍ على ما رجحه فقال (ولمتعين لها لا كفاية له أخذ رزق من مستفت على الصحيح لأنه إن لم يأخذ أفضى إلى ضرر يلحقه في عائلته إن كانوا ، وحرج وهو منفي شرعا وإن لم يفت حصل أيضا للمستفتي ضرر فتعين الجواز وقدمه ابن مفلح في فروعه فإن كان له كفاية لم يجز).

والقاعدة في ذلك أن الأعمال قسمان قسم لا يقع إلا قربة كالصلاة وقراءة القران والإفتاء ونحوها فهذه لا تقع إلا قربة أو هي واجبة عليك على كل حال فلا يجوز أخذ شيء عليه البتة وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يؤتى بمؤذن يأخذ على الأذان أجرا ، إلا إذا كان من بيت المال فجائز عند الأئمة الأربعة والجماهير لأنه جعل لا أجرة ، ومع ذلك يجب أن يجتهد في تخليص نيته من طلب الدنيا بذلك حتى لا يحبط عمله لأن من الشرك الأصغر إرادة الإنسان بعمله الدنيا ، فعليه أن يقوم بذلك عن طيب نفس وإن لم يعط شيئا، والنوع الثاني ما يقع قربة وغيره كالتدريس ونحوه فالنفع هنا متعد والأجر إنما يؤخذ على النفع المتعدي أو الوقت أو الجهد فيجوز أخذ الأجرة لأن عمله ينقسم ، والأولى أن يقوم به دون مقابل.

ورجح هنا جواز الأخذ من بيت المال على الإفتاء إن كان قائما ، وهو جعل ، وإلا فيأخذ على الكتابة لا الإفتاء نفسه ، وهو كذلك، لكن جوز أخذ أجرة على ذلك من مستفت بشرط عدم كفايته دفعا للحرج عليه وعلى من يعول ، فإن كان له كفاية لم يجز ؛ لأنه لا ضرر عليه ، وله أن يخرج من ذلك بجعل المعاملة هبة لا إجارة لأن هذه الصورة مختلف فيها ومن أباحها أباحها بهذه الشروط ؛ فالمسألة من الشبهات.

وراجع كتابي " الجامع في تحرير مسائل كتاب التوحيد " باب من الشرك - يعني الأصغر - إرادة الإنسان بعمله - يعني العمل الأخروي - الدنيا ؛ فقد بينت فيه أنه أعظم من الرياء ؛ لأن مريد الدنيا قد تغلب إرادته تلك على كثير من عمله ، وأما الرياء فقد يكون في عمل دون عمل

ويتضح تحرير مسائل ذلك ببيان صوره :

فأما الصورة الأولى : فأن يرائي العبد بعمله وينوي به المدح والثناء ، فهذا هو الرياء المحبط للعمل فإن كان أصل نشوء العمل الرياء فحابط وإن طرأ الرياء أثناءه فهنا إما أن تكون العبادة التي طرأ عليها الرياء يتصل آخرها بأولها كالصلاة فتحبط إلا إذا دافع العبد الرياء ولم يسترسل فيه ، وإما ألا يتصل آخرها بأولها كالصدقات فلا يبطل منها إلا ما دخله الرياء .

والفرق بين الرياء وبين إرادة الإنسان بعمله دنيا أن الرياء أخصّ ، غير أن الرياء قد يراد به مجرد الثناء وإن لم يصاحبه منفعة دنيوية من مال أوغيره .

فالرياء منفعته المدح والثناء وهي من منافع الدنيا لا فرق ، وأما هنا فالمراد العموم لا منفعة الثناء فقط.

وقد ذكرنا في الشرح هناك أن الرياء كله شرك أصغر كثيره وقليله وليس بصحيح قول من قال أن كثير الرياء شرك أكبر لأنه بذلك أدخل مسألة في مسالة ؛ فإن الرياء أجمع الصحابة على أنه من الأصغر دون تفريق بين القليل والكثير بأدلة ذكرناها ، نعم المشرك شركا أكبر المنافق يرائي بعمله كله ، لكن الأحكام تعلق بالفعل لا بالفاعل ، غير أن المسلم قد يرائي في صيامه وقيامه وحجه وصلاته ويبقى معه أصل الإسلام فهذا متصور.

الثانية: أن يعمل العمل الصالح لا لشيء إلا لدنيا ، ولولا المنفعة الدنيوية لما عمله فهذا العمل حابط.

الثالثة : أن يعمل العمل الذي رتّب عليه الشرع أمراً دنيوياً من باب الترغيب فيه والحثّ عليه كالحجّ للتجارة ، وصلة الرحم للرزق ، والجهاد للغنيمة ، فكلها أذن الله فيها على لسان عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم كما في الأحاديث المعروفة ، فعملها بنية الثواب الدينيّ والمنفعة الدنيوية جائز لأن الشرع أذن فيها وحث عليها بها.

الثالث : أن يعمل العمل الصالح الذي لم يحثّ عليه الشرع بمنفعة دنيوية خلافا للقسم السابق ، فهذا لا يجوز عمله بنية دنيوية بل قبوله عند الله مشروط بإخلاص النية كلها لله وحده لا يشاركه فيها شيء من حطام الدنيا ، والذي جعلنا نفرق بين هذا القسم وبين القسم السابق هو الأدلة ، فالأحاديث عامة و كثيرة في المنع من ذلك منها "من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرَضاً من الدنيا لم يجد عَرْف الجنة يوم القيامة " ، وحديث النيات ، وحديث " إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصا وابتُغي به وجهه".

وإنما استثنينا في القسم السابق ما استثناه الشرع.

وسواء غلبت نيته الدينية على الدنيوية أو تساوت أو نقصت ، وأما تفرقة بعض العلماء بين أصل النية المنشئة العمل ، أو قول آخرين أنه بحسب الغالب من نيته فلا دليل عليه ؛ لأن الشرك محبط للعمل الذي خالط نية صاحبه فيه، سواء قلّ الشرك أو كثر ، فمسائل الشرك العبرة فيها بوجوده لا بكمّه ولا كيفه ، ولهذا ذكرنا في تعريف الشرك الأكبر أنه التسوية وقلنا ليس المراد التسوية بكم العمل المجعول لغير الله أو كيفه وبين العمل المجعول لله ، بل المراد تسوية المجعول له العمل بالله سبحانه المستحق لجميع الأعمال ، فالمراد التسوية في المجعول لا الجعل.

((وهذا هو الموافق لنص الحديث القدسي الصحيح من عمل عملا أشرك فيه معي غيري تركته وشركه))فسماه شركا ولم يقل تركته وعبادته .

رابعا :

أن يعمل عملا تحصل به منفعة دنيوية بطبيعة الحال شاء العبد أم أبي كالوضوء مع إرادة التنظف والتبرد بالماء ، فيتوضأ ويتبرد بالماء ، وكالصيام بنية الحمية وإنقاص الوزن ، فهذا لا يحبط العمل، لكن ينقص الأجر ، وقيل بل يحبط العمل كما هو قول ابن حزم وهو قوي لأنه لولا نية التبريد وعلمُه أن الصيام ينقص الوزن لما صام ، إلا إذا غلبت نية الصيام على قصد الحمية عند من يقول باختلاف الحال بالنية ، والأكمل أن يجاهد العبد نفسه حتى لا يتسلّل إليه ذلك شيئا فشيئا في غيره ؛ فللشيطان على ابن آدم أحابيل ، والمعصوم من عصمه الله تعالى .

وقال المصنف (إن جعل له أهل بلد رزقاً ليتفرغ لهم - يعني للإفتاء الذي هو موضوع هذا الفصل ومثله ما لا يقع إلا قربة - جاز) .

ظاهره ولو كان له كفاية لأن ما يأخذه ليس على نفس الإفتاء لكن على التفرغ لكفاية من يعول

والأفضل حتى يسلم له رزقه من السحت أن يتفق معهم على أنه هبة لا أجرة ، وأفضل من هذا كله حتى يتقى الشبهات أن يكون له عمل دنيوي ، وقد كان علماء السلف حريصين على ذلك حتى يكون عملهم لله خالصا ويبارك لهم فيه فيبلغ عنهم وينفع بهم في حياتهم وبعد مماتهم ، والله المستعان.

قال (وله قبول هدية) بهذا المعنى السابق ، أو هدية مطلقا بشرط ألا يمنع حقا أو يفتي بباطل وإلا فرشوة - عافانا الله - وقد لعن الرسول - عليه الصلاة والسلام - الراشي والمرتشي ، ونقل عن المروذي ألا يقبل هدية إلا أن يكافئ المُهدِي.

وقال أحمد " الدنيا داء ، والسلطان داء ، والعالم طبيب ، فإذا رأيت الطبيب يجر الداء إلى نفسه فاحذروه ".

وفيه التحذير من استفتاء من يرغب في مال وشرف بلا حاجة.

- **ثم قال (ولا ينبغي له أن يُفتِي حتى تكون له نيةٌ وكفايةٌ ووقارٌ وسكينةٌ وقوةٌ على ما هو فيه ومعرفة به وبالناس).**

هذه شروط ينبغي أن يحققها المفتي للإفتاء.

والنية هنا المراد بها الإخلاص لله في ذلك لا رياء و سمعة ، فحرام أن يفتي ألا أن تكون له هذه النية ، فإن لم يَصْفُ عمله من شوائب الشرك الأصغر والأكبر فعمله حابط وهو آثم ، ولن يكون على كلامه نور يقبله الناس بل سيفسد ولن يصلح شيئا.

وأما الكفاية فقد قال ابن القيم في الإعلام

(الكفاية وإلا مضَغَهُ الناس"، فإنه إذا لم يكن له كفاية احتاج إلى الناس وإلى الأخذ مما في أيديهم، فلا يأكل منهم شيئًا إلا أكلوا من لحمه وعرضه أضعافه، وقد كان لسفيان الثوري شيء من مال، وكان لا يتروى في بذله، ويقول: لولا ذلك لتمندل بنا هؤلاء ، فالعالم إذا مُنِح غناء، فقد أعين على تنفيذ علمه، وإذا احتاج إلى الناس، فقد مات عِلْمُه وهو ينظر) انتهى.

وحتى لا يتهم بأنه يأكل بدينه فلا يسأله الناس ولا يصدقون كلامه ولا يثقون به.

وأما معرفة الناس فحتى لا يخدعوه ويتلاعبوا به ، وقد صح عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال (ثلاثة يهدمن الدين ، زلة العالم ، وجدال المنافق ، والأئمة المضلون.

وأما القوة فالمراد القوة في العلم بضبطه ، وفي الدعوة إلى الله وإظهار الحق بلا محاباة .

وأما الوقار والسكينة والحلم مع العلم فهي زينة الأنبياء وورثتهم فلا يستفزّهم أحد بل ينظرون عواقب الأمور ويعتدلون في ردود أفعالهم فلا يُحرّكهم كلام الناس لكن تقوى الله وخشيته ، ولكل واحد من الناس المعاملة التي تناسبه ، فللحلم موضعه وللشدة موضعها وفي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها " مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ خَادِمًا لَهُ قَطُّ، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا ضَرَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عليهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ شَيْئًا قَطُّ، إِلَّا أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللهِ، وَلَا خُيِّرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَطُّ، إِلَّا كَانَ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ أَيْسَرُهُمَا، حَتَّى يَكُونَ إِثْمًا، فَإِذَا كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنَ الْإِثْمِ، وَلَا انْتَقَمَ لِنَفْسِهِ مِنْ شَيْءٍ يُؤْتَى إِلَيْهِ، حَتَّى تُنْتَهَكَ حُرُمَاتُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ " ، وخير الهدي هديه عليه الصلاة والسلام وهذا إنما يكتسب بالنظر في سيرته وملازمة العلماء الربانيين.

- قال (ومن عُدِمَ مُفتياً فله حكم ما قبل الشرع).

ومن أكبر المصائب خلو مسجد أو مكان أو ضاحية أو مدينة من عالم أو طالب علم يهدي الناس ويبين لهم أمر دينهم ، وهذا قد يكون في مكان دون آخر لكن لا يخلو منهم زمان بحيث يعدم المسلمون جميعا ذلك فهذا لم يكن منذ خلق الله آدم - عليه السلام - و لن يكون ؛ لقول الرسول - صلى الله عليه وسلم – كما في الصحيح " لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتي يأتي أمر الله وهم على ذلك " فإن كانوا بعيدين عنك وأشكل عليك شيء فكن حازما وهاجر إليهم والله يكفيك ويصلحك.

وقوله (فله حكم ما قبل الشرع) وهذا الصحيح فيه التوقف وإن كان رجح أول الكتاب أنه مباح ؛ وذلك لأنه ليس لغير الله حكم أبدا والإباحة حكم شرعي ، وأما استصحاب أصل إباحة الأعيان ، فهذا مأخوذ من الشرع وفرض المسألة هنا في حكمها قبل الشرع فالصحيح التوقف حتى نعلم حكم الله.

- ثم قال (ويلزم المفتيَ تكريرُ النظر).

يعني قبل الإفتاء وبعده إن تكررت الحادثة، أما قبل الإفتاء فنعم لعله يظهر له ما لم يكن ظاهرا فالمراد أن يتريث ويسأل الله التوفيق ، وأما بعد الإفتاء فذهب بعضهم خلافا للمصنف أنه لا يلزمه؛ لأنه قد أدي ما عليه أول مرة إلا أذا تغير المستفتي وكانت الفتوى في المسألة تتغير ضوابطها بتغير المستفتي.

- ويلزم (المستفتي تكرير السؤال عند تكرار الحادثة).

لأنه قد يظن أنها كالأولى وليست كذلك.

فصل : شروط المفتي ، وأنه لا يفتي إلا مجتهد.

أراد أن يبين هنا شروط المفتي أو شروط الإفتاء ومن هو أهل للتصدر لذلك :

فالشرط الأول : أن يكون مجتهدا مطلقا مُتحقِّقاً من صفات المجتهد المتقدم بيانها.

وثانيا : أن يكون عالما بوجوه القران والأسانيد الصحيحة والسنن ، فرجح ما رجحناه سابقا من العلم بمصطلح الحديث خلافا لكلامه السابق.

وقيل يجوز للمجتهد في مذهب إمامه لأجل الضرورة - وهذا مرجوح كما سيأتي - ومن هذه الضروره على ما رجحه هو خلو زمان أو مكان من مجتهد وقد سبق أنه لا يعدل عنه لمذهب غيره ؛ لأنه ترجيح ، والترجيح اجتهاد وليس هو بمجتهد بل هو مقلد للمذهب.

وقال أكثر العلماء يجوز لغير المجتهد أن يفتي إن كان مطَّلعاً على المأخذ أهلا للنظر ، وقيل يجوز للمتمذهب إن كان من الدرجة الأولى والثانية من المراتب الأربعة السابق بيانها والمراد أصحاب الوجوه القادرون على التخريج على أقوال أئمة المذاهب وأما المرتبة الثالثة فاختلفوا في أصحابها في ذلك فقيل يجوز وقيل لا يجوز ، وقال القفّال المروزي من الشافعية "من حفظ مذهب إمام أفتى به" ، وقال ابن حمدان "فمن أفتى وليس على صفة من الصفات المذكورة من غير ضرورة فهو عاصٍ"، يعني ولو وافق الحق ؛ لأنه أقدم على شيء لم يؤذن له فيه شرعا ، وهو داخل في قوله تعالى " وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون " ، وقوله تعالى " ولا تقفُ ما ليس لك به علم " ، والأسلم أن لا يفتي إلا مجتهد مُطْلقٌ ولن يخلو منه زمان وعلى المسلم أن يحتاط لدينه ويسأل من هو أهل ولو كان بعيدا فينبغي على العبد أن يكون ضابطا حازما في دينه حريصا عليه ولا يتساهل .

- قال (ولا يجوز خلوٌّ عنه) .

أي لا يجوز خلوّ عصر عنه أي عن المجتهد المطلق سواء كان مجتهدا في كل علم من علوم الآلة والمقاصد ، أو كان آخذا منها بطرف يؤهله للنظر فهذا كذاك مجتهد مطلق على ما ذكرناه من الشروط العشرة ، ولن يخلو عصر منهما على قوله واستدلوا على ذلك بحديث الصحيحين

(لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس) وهذا عام يشمل العلميات والعمليات ، لا سيما أن الاجتهاد يتبعض كما سبق ؛ فقد يكون مجتهدا مطلقا محصلا لآلات الاجتهاد وللمقاصد التي يستطيع بها النظر في مسألة ما ولا يكون كذلك في غيرها ،وقيل ليس دليلا لأن هذا القيام لا يشترط فيه الاجتهاد المطلق ؛ ولهذا ذهب صاحب الجمع إلى أنه يجوز خلو منه عقلا لكن لم يقع.

- قال (و ما يجيب به المقلد عن حكم فإخبار عن مذهب إمامه لا فتيا ، ويعمل بخبره إن كان عدلا).

فهو يفهم المسألة وينقل قول إمامه ، وهؤلاء نقلة فقه لا فقهاء.

فجوزوا إفتاء مقلد المذهب ، ولا يجوز عندهم الخروج عنه ، وهذا كله بناء على قلة أو خلو زمان ما عنه أو مكان أو ندرتهم ، وهذا أيضا بناء على اشتراطهم في المجتهد المطلق أن يكون مجتهدا في كل عِلمِ آلة ومقاصد ، وأما على القول بأنه يكفي علم أصول العلوم وإن لم يصل فيها لدرجة الاجتهاد لكنه متفنن وقادر على إعمال العلوم للفتيا فهذا مجتهد بل الاجتهاد نفسه يتبعض ؛ وعليه المجتهدون في أنفسهم كثر والحمد لله وإن كانوا قلة بالنسبة لغيرهم من الناس لا شك ، وعليه لا يكون الإفتاء إلا لهم لا لمقلد مذهب ولا لغيره لا لضرورة ولا لغير ضرورة حتي لا ينفتح الباب فيختلط الحابل بالنابل فيحصل بسبب ذلك شر كثير ، غير أنه سيأتي جواز الأخذ بقول خارج مذهبه بل خارج المذاهب الأربعة إن ظهر له أنه أرجح بدليل أو تقوي أو نحوها.

- ثم قال (ولعامّيّ تقليدُ مفضولٍ من المجتهدين).

بحجة أن بعض الصحابة كان يُفتي في عهد الرسول - عليه الصلاة والسلام - كما سبق ، ولعموم آية سؤال أهل الذكر وهم متفاضلون لا شك.

ولهذا قيل ليس للعامي اجتهاد إلا في هذه المسالة في اختيار أفضل العلماء وأعلاهم عِلْمَاً ، لكن يقدح في هذا عدم أهلية العامي للتفضيل ابتداءً.

وقيل يصح إن اعتقده فاضلا أو مساويا لا إن اعتقده مفضولا لأنه من باب العدول عن الراجح إلى المرجوح.

- قال (ويلزمه إن بان له الأرجح تقليده).

ولا تعارض هنا بين هذه المسألة وبين جواز سؤاله مفضولاً من المجتهدين ؛ لأنه يجوز له ذلك ابتداء فإن علم بعد ذلك أن قول الآخر - مفضولا أو غير مفضول – هو بدليل بان له أرجحيته على الأول وجب العدول عنه إليه.

- قال (ويُقدّم الأعلم عن الأورع).

لأن علمه لنفسه ولغيره وأما الورع فلنفسه فقط غير أن الورع ليس مُلزِمَاً وإنما الإلزام بالدليل والفهم الصحيح.

- وقوله (ويُخيّر في مستويين).

على ما سبق في جواز سؤاله المفضول ، ولا عبرة بطمأنينة نفسه لأحدهم فهذا يفتح باب الهوى.

- قال (ولا يلزمه التمذهب بمذهب يأخذ برُخَصِه وعزائمه)

فرق بين هذه المسألة وبين جواز إفتائه بمذهب إمامه ضرورة عند المصنف دون الانتقال منه لغير فتلك في الفتوي وهذه في التعلم.

فليس واجبا إن تعلمت الفقه على مذهب أن تأخذه بكل ما فيه من رخصه وعزائمه وأقواله وترجيحاته ؛ لأننا متعبدون لله بالنص لا بأقوال الرجال وإنما التمذهب لترتيب العلم على كتب مخدومة على مدار قرون ، وإلا فشرك الطاعة - عياذا بالله - إذ ليس لأحد كائنا من كان أن يتبع أحدا اتباعا مطلقا هكذا إلا الرسول - صلى الله عليه وسلم - فهذا من مقتضيات شهادة أن محمدا رسول الله ، فكما أنه لا معبود حق إلا الله فكذلك لا متبوع حق إلا محمد - صلى الله عليه وسلم - وقد كان ابن عباس يفتي في حضرة أبي بكر وفي غيابه رضي الله عنهما وعن الصحابة جميعا ، وما ألزم أحد منهم طاعة أبي بكر الطاعة التي كانت للرسول صلى الله عليه وسلم مع أنه أفضلهم وأعلمهم ، وهذا إجماع منهم على هذه المسألة إجماع.

فلا حرج إن تمذهب أن يأخذ بقول مذهب آخر أو قول خارج عن المذاهب الأربعة إن ظهر له أنه أرجح بدليل أو زيادة علم أو تقوي أو نحوه.

وذكر ابن هبيرة أن من مكائد الشيطان أن يقيم أوثانا في المعنى تعبد من دون الله مثل أن يتبين الحق فيقول هذا ليس مذهبنا تقليدا لمُعظّمٍ عنده فقد قدَّمه على الحق .

- قال (ولا ألا ينتقل من مذهب عمل به فيتخير).

يعني أنه لا يلزمه ؛ فإن كان مراده في الإخبار بفتوى الأول فهذا ينقض قوله الأول بعدم الجواز بحسب ما رجحه هو سابقا في إفتاء المقلد بمذهب إمامه وسماه إخبارا ، وإن كان مراده عدم لزوم البقاء على مذهبه عند التفقه والتعلم وعدم الانتقال منه لغيره فنعم له أن يتخير بحسب ما ظهر من دليل أو زيادة علم أو تقوى أو ورع.

- ثم قال (ويحرُم عليه - على المقلد وكذلك غيره - تتبع الرخص ويفسق به).

لأن الواجب اتباع الدليل ، وقال الذهبي رحمه الله : من تتبع رخص المذاهب ، وزلات المجتهدين فقد رَقَّ دينه ، وقال ابن عبد البر : لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا ، وقال غيره من تتبع رخص العلماء اجتمع فيه الشر كله ، وهو من اتباع الهوى.

والمعنى أن لا يأخذ من كل مذهب إلا رخصه فينتقل بين مذهب وآخر بحسب اشتهائه، أما إذا لم تكن هذه عادة له فجوزه بعضهم ، وللمقلد لا للمجتهد.

- ثم قال (ويجب أن يعمل مجتهد بموجب اعتقاده فيما له وعليه).

أي بموجب اجتهاده وترجيحه ، سواء على نفسه وفي إفتائه لغيره إجماعا.

- قال - والشرح في جمل معترضة - (وإن عمل عامي - في حادثة - بما أفتاه مجتهد لزمه البقاء عليه قطعا - إن كان ملتزما أقوال هذا المجتهد كالتزامه مذهبا على قول بعضهم ، أو ظن أنه الحق دينا ، وقيل مطلقا لأنه ليس له ظن إذ لا علم عنده - ، وليس له الرجوع عنه إلى فتوى غيره في تلك الحادثة بعينها - إجماعا نقله ابن الحاجب والهندي وغيرهما - أما في غيرها فله ذلك).

- ثم قال (وإن اختلف عليه مجتهدان تخيَّر) .

ليس مراده سؤال مجتهدين عن نفس المسألة بعينها لما سبق في المسألة السابقة أنه لا يجوز العدول عن الأول وإلا فهو اتباع هوى.

وإنما مراده أن يعلم بفتوى مجتهد لا عن طريق سؤاله إياه وإنما من طرق أخرى كسؤال غيره - وقد سبق أنه يلزمه تكرير السؤال عند تكرر الحادثة إن كانت له نفسه فكيف إذا كانت لغيره أو عرفها دون سؤال أصلا ! فهذا أولى - فقوله هنا مبني على ما إذا عرف دليلا لآخر فوجب استفصاله وقبول قوله إن كان بدليل.

أو يحمل كلام المصنف على أن المستفتى له سؤال يتعلق بمسألته فيجوز سؤال الثاني عنها.

وهناك احتمال رابع أن يحيله الأول على ثان ثقة تأكيدا لفتواه إن علم من المستفتي اتباع هواه أو أنه سيذهب إلى ضال يفتيه.

وقيل أن ذلك في حالة ما إذا سأل اثنين - وهو لا يجوز - لكن إن حدث فيأخذ بقول الأعلم منهما.

فقوله هنا (تخير) يُحمل على أحد هذه الاحتمالات ، وإلا فقد سبق أنه لا يجوز البحث عن الرخص والانتقال من مُفْتٍ لآخر فهذا اتّباع هوى.

وقيل ياخذ بقول الأفضل علماً وديناً فإن استويا تخير ، وهذا اختيار ابن قدامة في الروضة.

وقيل ياخذ بالأغلظ والأثقل من قوليهما.

وقيل بالأرجح دليلا.

وقيل يسأل ثالثا.

فصل : موقف المفتي من الفتوى.

- قال (لِمُفْتٍ ردُّها وفي البلد غيره أهلٌ لها شرعا ، وإلا لَزِمَه الجواب).

يعني أنه يجوز للمفتي أن يُحِيْلَ المُستفتي لغيره إن كان أهلا للفتوي خلافا لمن قال بالتحريم ؛ ذلك أن الفتوى من فروض الكفايات لا الأعيان ؛ فتكون في حق هذا المفتي المعين سنة عند الجماهير فلم يَحرُم ردُّه المستفتي لغيره ولو كان يعلم الجواب ، وليس هذا من كتمان العلم في شيء بل هو عمل الصحابة رضي الله عنهم وقد أخطأ من قال بأن الفتوى والحالة هذه متعينة ، إنما يحرم ذلك إذا لم يوجد غيره يفتي الناس.

قال ابن القيم في الإعلام ((كان السلف من الصحابة والتابعين يكرهون التسرع في الفتوى، ويودّ كل واحد منهم أن يكفيه إياها غيره، فإذا رأى أنها قد تعينت عليه بذل اجتهاده في معرفة حكمها من الكتاب والسنة أو قول الخلفاء الراشدين ثم أفتى ...وقال عطاء: «أدركت أقواماً يُسْأَلُ أحدُهم عن الشيء فيتكلم وهو يرعَد)).

وللطبراني في معجمه عن ابن مسعود - رضي الله عنه - قال (من أفتى الناس في كل ما يسألونه عنه فهو مجنون).

وفي صفة الصفوة عن البراء - رضي الله عنه - قال: (لقد رأيت ثلاثمائة من أصحاب بدر ما فيهم من أحد إلا وهو يحب أن يكفيه صاحبه الفتيا).

وفيها عن سفيان: (أدركت الفقهاء وهم يكرهون أن يجيبوا في المسائل والفتيا حتى لا يجدوا بداً من أن يفتوا)

وفي طبقات ابن سعد عن ابن أبي ليلى: (أدركت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يُسْألُ أحدُهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول).

وقال مالك كما في الفقيه والمتفقه : ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهل لذلك.

وقال أبو إسحاق السبيعي: «كنت أرى الرجل في ذلك الزمان، وإنه ليدخل يسأل عن الشيء فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس حتى يُدفَع إلى مجلس سعيد بن المسيب؛ وكان يقول لا يكاد يفتي فتيا، ولا يقول شيئاً إلا قال: اللهم سلمني وسلم مني.

ـ قال ـ والشرح في جمل معترضة ـ (إلا عمّا لم يقع ـ فإنه لا يلزمه الجواب عنه ـ وما لا يحتمله سائل ـ يعني ما ليس من شأنه ولا تعلق له به ـ وما لا ينفعه ـ فكذلك).

والقاعدة أنه ما لا نفع للسائل بها علما ولا عملا أو لا تخُصُّه أو لم تقع فلا يجاب عليها لأنها ثرثرة تضر السائل والمسؤول ولا تنفع.

وأخرج البخاري عن علي ـ رضي الله عنه ـ حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يُكذَّب اللهُ ورسولُه.

وفي مقدمة صحيح مسلم عن ابن مسعود- رضي الله عنه ـ ما أنت بمُحدَّثٍ قوماً حديثا لا تدركه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة.

ومن ذلك أن الإمام احمد سئل عن يأجوج ومأجوج أمسلمون هم ؟ فقال للسائل أَحْكَمْتَ العلم حتى تسال عن هذا !!

وسئل عن مسألة في اللِّعان فقال : سل رحمك الله عما ابتليت به.

وسأله مُهَنّا عن مسألة فغضب وقال خذ ويحك فيما تنتفع به وإياك وهذه المسائل المحدثة، خذ ما فيه حديث.

وسئل عن مسألة فقال ليت أنا نحسن ما جاء فيه الأثر.

و في مسند أحمد عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ لا تسألوا عما لم يكن ؛ فإن عمر نهى عن ذلك.

وله عن ابن عباس أنه قال عن الصحابة : ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم.

وقد قال الله سبحانه وتعالى ((يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين يُنَزّل القران تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم .قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين)).

وفي الصحيحين أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال.

وعند البخاري في الصحيح كراهية النبي لمسألة من سأل عن حادثة لم تكن فكره النبي المسألة وعابها.

وعند البيهقي في السنن عن معاذ رضي الله عنه قال: أيها الناس لا تعَجّلوا بالبلاء قبل نزوله.

وعن ابن عباس مرسلا من سألك عما لا يعنيه فلا تُفتِه.

وكره العلماء إلقاء علم لا يحتمله السامعون.

ولهذا قال (وكان السلف يهابونها ويشددون فيها ويتدافعونها)

ولا ينبغي أن يجيب في كل ما يستفتى فيه.

- ثم قال (ويحرم تساهل فيها ، وتقليدُ معروفٍ به ، ولا بأس أن يَدُلَّ على مُتبَّع)

ومن علامات التساهل التعجل بالفتوى ، ولا بأس أن يدل على غيره وقد كان السلف يتدافعون الفتوي خوفا من الوقوع في الخطأ والإثم ، ومن لم يكن يعلم فليُصرِّح بذلك وليقل : اسأل غيري ، أو لا أدري ، أو يحيلُه إلي مُتَّبَع أي أهل للإفتاء من أهل السنة ، لكن احذر من الإلف ! قال ابن عقيل في الواضح : من أكبر الآفات الإلف لمقالة من سلف و السكون إلى قول مُعظَّم في النفس لا بدليل هو أعظم حائل عن الحقّ وبلوى تجب معالجتها.

فكن مُتّبِعاً ولا تكن مقلداً ، ولا تطع أي أحد كائنا من كان الطاعة المطلقة إلا الرسول وحده - صلى الله عليه وسلم-

فإن من المهلكات إلف بعض طلبة العلم لشيوخهم وطاعتهم الطاعة المطلقة وتقليدهم وعدم اتباع الدليل.

فيجب العلم أن الحق متبوع لا يتبع أحدا ! مع العلم أننا إذا أردنا أن نعلم العوام توحيد المتابعة فينبغي ضبط كفة الميزان حتى لا يتبعوا أهواءهم أو ينفلتوا عن سؤال أهل العلم أو يردوا أقوالهم.

فصل : التأدّب مع المفتي.

-قال – وشرحي في جمل معترضة - (ينبغي حفظ الأدب مع مُفْتٍ ، وإجلالُه فلا يفعل معه ما جرت عادة العوام به كإيماء بيده في وجهه ، ولا يقول له ما لا ينبغي ولا يطالبه بالحجة على ما يفتي به ولا يقال له إن كان جوابك موافقا فاكتب وإلا فلا تكتب ونحوه كقوله ما مذهب إمامك في هذه المسألة ، أو ما تحفظ في كذا ، أو أفتاني غيرك بكذا ، أو أفتاني فلان بكذا ،

أو قلت أنا كذا أو وقع لي كذا ، لكن إن علم المفتي غرض السائل في شيء لم يَجُزْ أن يكتب غير ما يراه ، ولا يسأله في حالة ضجر أو همّ أو غضب أو نحو ذلك ، وقال البرماوي وغيره للعامي سؤال المفتي عن مأخذه استرشاداً - لا تعنُّتاً ومُشاقّة أو اختبارا فهذا من سوء الخلق - ويلزم المفتي حينها ذكر الدليل إن كان مقطوعا به لا الظنيّ لافتقارِه إلى ما يَقْصُرُ فهم العامّيّ عنه ، ولا يجوز إطلاق الفتيا في اسم مشترك - حتي لا يوهم المستفتي بل يكون جوابُه نصّاً لا تَرِدُ عليه الاحتمالات - ولا أن يكبر خطُّه أو يوسّع الأسطر أو يكثر إن أمكنه اختصارٌ فيها ولا في شهادة بلا إذن مالك - حتى لا يكون متصرفا في مال غيره بلا إذنه ولا حاجة ، ومن الفقه الذي ندر في زماني هذا الاختصار غير المخل بألفاظ معدودة مؤدية للغرض بل إذا أراد أحد المتصدرين المتمسحين بالعلم كتابة شيء كتبه في مئات الصفحات ! وقد كان سلفنا الصالح كتابتهم قليلةً حاويةً علماً غزيراً أما الآن فالعكس يكتبون كثيرا مع نقص في العلم بل مع جهل ، وأما فتاوى ابن تيمية الطويلة فليست مما نحن فيه بل كانت من باب التدريس إذ ليس المراد حينها مجرد فتوى بل كان مراده الشرح لا سيما في زمانه إذ عادت السنة فيه غريبة -).

انتهى الجزء الأول من الشرح بفضل الله عز وجل

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك

وأسأل الله أن يجعله خالصا لوجهه الكريم

وأن يجعله شرحا مباركا نافعا للمسلمين

وأن يغفر لي التقصير والجهل والخطأ ؛ إنه جواد كريم غفور رحيم شكور حليم

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

فهرس الجزء الأول

باب : التقليد والإفتاء .

فصل : شروط المفتي

موقف المفتي من الفتوى

التأدب مع المفتي

وللمصنف أيضا :

<u>فى علم الاعتقاد</u>

1- مسألة الإيمان وما يتعلق بها من أحكام والرد على المرجئة والخوارج (مطبوع) .

2- مسألة العذر بالجهل وقيام الحجة الرسالية (مطبوع) .

3- كتاب القضاء والقدر (منشور) .

4- الجامع المفيد شرح كتاب التوحيد (منشور)

5- مجموع مسائل توحيد الأسماء والصفات (يسر الله إتمامه)

6- إثبات الكلام لله تعالي بالصوت والحرف كما يليق به سبحانه والرد على الأشاعرة (مطبوع) .

- <u>في علم الفقه</u>

1- الإلمام بما في فقه الطهارة من مسائل وأحكام (مطبوع)

2- تحقيق القول في أحكام سجود السهو (رسالة جامعة لأحكامه) منشورة .

3- مباحث في فقه الوصايا (مطبوع) .

4- الجامع في فقه البيوع والمعاملات (يسر الله إتمامه) .

5- فقه العبادات (يسر الله إتمامه) .

6- شرح دليل الطالب (ينزل مفرغا من الشرح الصوتي إن شاء الله سبحانه و يسّر إتمامه)

- <u>في علم أصول الفقه</u>

العذب النمير شرح مختصر التحرير .

- <u>في علم الفرائض والمواريث</u>

التسهيل في علم الفرائض والمواريث وفقه الوصايا (مطبوع)

- <u>في علم القواعد الفقهية</u>

شرح منظومة القواعد للسعدي (يسر الله إخراجه) .

الجامع في علم القواعد الفقهية (يسر الله إتمامه) .

- <u>في علم النحو والصرف</u>

1- شرح ألفية ابن مالك (شرح موسع)

مسجل صوتيا ، وينزل مفرغا من الشرح الصوتي إن شاء الله و يسر الله إتمامه .

2- شرح و إعراب البسملة وما يتعلق بها من مسائل اعتقادية وفقهية (مطبوع) .

3- إعراب المنظومة البيقونية (مطبوع) .

4- إعراب المقدمة الجزرية (مطبوع) .

- <u>في علم التجويد</u>

اللآلئ المنتظمة شرح المقدمة فيما على قارئ القران أن يعلمه (مطبوع) .

- <u>في علم مصطلح الحديث</u>

اللآلي الدرية شرح المنظومة البيقونية (شرح موسع مطبوع) .

- <u>في علم الأذكار</u>

التعليق على كتاب الكلم الطيب ، وإعرابه (يسر الله إتمامه)

- <u>في علم الإعراب</u>

شرح نظم قواعد الإعراب للزواوي .

أسأل الله لي ولكم القبول والإخلاص في القول والعمل وأن يقيَنا شرور أنفسنا ، إنه قريب مجيب .